64e ANNÉE (7e SÉRIE) — N° 38 — 23 SEPTEMBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Notes sur l'Histoire religieuse d'Angleterre et d'Ecosse lors de l'introduction du protestantisme

Chap. III. — L'Eglise d'Angleterre, sous Elisabeth de 1558 à 1563.

L'avènement d'Elisabeth [1]

Les Anglais apprirent en même temps la mort de Marie et l'avènement de sa sœur Elisabeth.

Il n'y eut aucune difficulté. Pas un Anglais ne prit au sérieux les prétentions de la reine d'Ecosse, Marie Stuart, qui arbora aussitôt les armes d'Angleterre sur son écusson.

La nouvelle reine fit son entrée dans la capitale, le 23 novembre, six jours après la mort de sa sœur. Les évêques l'attendaient à la porte de la cité. Elle leur tendit la main, qu'ils baisèrent, à l'exception de Bonner, qu'elle omit volontairement.

C'est une figure étonnante que celle de la reine Elisabeth. Fille d'Anne Boleyn, elle avait hérité de sa coquetterie, de sa passion pour la parure et les bijoux. Les flatteurs, dont elle fut entourée, lui ont prêté une culture merveilleuse. Elle savait tout, comprenait tout, nous disent-ils. En réalité, elle avait reçu une excellente formation, de la reine Cathérine Parr, la dernière femme de son père. Elle parlait et écrivait convenablement le français et le latin, lisait le grec, avait des notions d'italien et d'espagnol. Mais la culture intellectuelle est peu de chose auprès des vertus de l'âme. Or, ces vertus étaient singulièrement rares dans celle d'Elisabeth. Elle était naturellement tortueuse et fausse. Mais les circonstances diverses que sa vie avait traversées, avaient singulièrement aggravé ce vice fâcheux. Traitée, durant vingt ans, en fille illégitime, espionnée, surveillée, elle avait pris l'habitude de dissimuler ses sentiments réels et de tromper tout le monde. Elle mentait avec une facilité prodigieuse. En matière de religion, elle mentait comme en tout le reste. Elle avait été successivement de toutes les variétés de religion que le souci de sa sûreté et de son indépendance l'avait obligée d'adopter. Catholique schismatique, sous Henri VIII, elle avait été luthérienne, puis calviniste, sous Edouard VI, et avait repris l'habitude de la messe et de la confession, sous sa sœur Marie. Au fond, les historiens croient qu'elle était sceptique et païenne. Elle joua donc la comédie, au début de son règne, pour laisser aux événements le temps d'évoluer selon ses désirs. Elle ne se révèlera pleinement qu'après la bulle d'excommunication, en 1570. Alors, elle ne se donnera plus la peine de prendre des formes, traitera ses évêques de « drôles » et leur montrera le plus parfait mépris. « C'est moi qui vous ai fait, disait-elle un jour à l'un d'eux, et pardieu ! je vous défroquerai, s'il me plaît ! » [2]

La nouvelle reine, née le 7 septembre 1533, avait vingt-cinq ans révolus, à son avènement. Elle organisa très vite son gouvernement avec l'aide de William Cecil, déjà secrétaire d'Etat, sous le règne de Marie, et qui allait prendre, auprès d'elle une situation de premier plan. Cecil, enrichi, comme tant d'autres, par les biens d'Eglise, avait docilement accepté la religion de Marie Tudor, mais il n'eut aucune peine à adopter les idées secrètes de la nouvelle reine. Elisabeth garda au Conseil privé les huit membres que Marie y avait introduits, et qui étaient catholiques, tels que le duc de Norfolk et le comte de Shrewsbury. Mais elle y fit entrer, en nombre à peu près égal, des représentants des idées religieuses avancées. Le grand sceau fut enlevé à l'archevêque Heath et confié à sir Nicolas Bacon, le père du grand philosophe de ce nom.

La politique religieuse

La première proclamation d'Elisabeth ne touchait en rien à la religion. On put toutefois interpréter un passage interdisant toute innovation dans l'ordre du royaume, comme un avertissement destiné aux protestants. Les catholiques purent aussi se rassurer, en constatant que le service divin continuait comme sous le règne précédent, et que la reine assistait régulièrement à la messe et aux vêpres. Le 10 décembre, les funérailles de Marie eurent lieu à Westminster, selon le rite romain. On comprend que l'ambassadeur vénitien, Priuli, ait pu écrire :

> « La reine, même avant la mort de sa sœur, avait marqué son intention de ne faire aucun changement dans les affaires de la religion ; le deuxième jour après son avènement, elle publia un édit annonçant qu'elle n'avait pas l'intention de rien changer à ce qui avait été ordonné et établi par la reine, sa sœur, dési-

[1] SOURCES. — Elles ont été groupées en tête du chapitre I, p. 449. — On peut y ajouter : Kervyn de Lettenhove, *Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre*, Bruxelles, 1882.
TRAVAUX. — Les mêmes qu'aux chapitres précédents.

[2] Voir Trésal, *ouv. cité*, 552 et s. — Erich Marcks, *Kœnigin Elisabeth v. England, und ihre Zeit*, Bielefeld und Leipzig, 1897.

rant que tous se conforment à sa volonté. Aussi n'aperçoit-on aucun changement dans les églises. Les moines et les prêtres qui fréquentent Londres n'ont été l'objet d'aucune insulte et Sa Majesté continue, comme auparavant, d'entendre la messe... » [3].

Mais des observateurs plus pénétrants ou mieux placés faisaient déjà des remarques inquiétantes. Le représentant de Philippe II, Feria, notait que les nouveaux membres du Conseil étaient tous des hommes inclinés aux nouvelles doctrines. Il ne pouvait pas ne pas voir que l'on se cachait de lui et qu'on lui faisait grise mine. Les efforts qu'il fit pour s'assurer des sentiments de la reine n'aboutirent à aucun résultat. Aussi, dès le 25 novembre, écrivait-il à Philippe II, que la reine « prenait chaque jour davantage position contre la religion » [4].

On remarquait, en effet, qu'un chapelain de la reine avait parlé, à Saint-Paul, en des termes que l'évêque de Chichester, Christopherson, crut devoir réfuter, le dimanche suivant, dans la même église. Or, l'évêque fut envoyé à la Tour. Le 14 décembre, l'évêque de Winchester, White, prêchant à une messe de *Requiem* pour la reine défunte, exprima des inquiétudes et s'éleva contre les loups qui accouraient de Genève, contre le troupeau du Seigneur. Lui aussi fut mis en prison pour un mois. Il semble bien certain que la reine avait déjà pris son parti intérieurement et même dressé tout un plan pour la destruction du catholicisme [5].

A Noël, nouvel incident. La reine devait assister à une messe célébrée par l'évêque Oglethorp. Elle lui fit dire d'omettre l'élévation. L'évêque lui opposa un respectueux refus. Elisabeth se rendit à l'office, mais sortit ostensiblement après l'Evangile ! Les jours suivants, les chapelains de la Cour supprimèrent l'élévation, et la reine assista à la messe jusqu'au bout.

Le jour de l'Epiphanie fut marqué par d'étranges et significatives mascarades. L'ambassadeur vénitien les raconte de la façon suivante :

« Vous aurez entendu parler de la farce qui a été jouée en présence de Sa Majesté, le jour de l'Epiphanie. Comme je n'ai pas assez d'esprit pour l'expliquer, pas plus que la mascarade jouée après souper, le même jour, avec des corbeaux vêtus en cardinaux, des ânes habillés en évêques et des abbés représentés en loups, je la passerai sous silence, de même que les changements opérés dans le rituel, à la chapelle de Sa Majesté, avec les litanies anglaises, qui laissent de côté la Sainte Vierge, tous les saints, le pape et les défunts. Je ne parlerai pas davantage des légèretés et de l'extraordinaire dérèglement des mœurs de la Cour, dans les danses et les banquets, ni des mascarades de moines, dans les rues de Londres » [6].

Le 15 janvier 1559, eut lieu à Westminster, le couronnement de la reine. La messe ne fut célébrée que par le doyen des chapelains de la reine, aucun évêque n'ayant accepté de supprimer l'élévation. La reine aurait pu, selon une ancienne coutume, exiger la communion sous les deux espèces. Elle ne communia pas du tout.

Au début de février, l'envoyé anglais à Rome, Edouard Carne, reçut l'ordre de rompre les relations diplomatiques avec le Saint-Siège [7].

La religion d'Elisabeth
Plan de politique religieuse

Dans une page très claire, l'historien anglican, Gilbert Burnet [8], a tracé de la religion d'Elisabeth l'esquisse que voici :

« La Reine, élevée dans l'aversion de la Papauté et dans le zèle pour la religion réformée, aimait les cérémonies, que son père avait retenues. Elle recherchait l'éclat et la pompe, jusque dans le culte divin. Elle estimait que les ministres de son frère (Edouard) avaient outré le retranchement des ornements extérieurs et trop dépouillé la religion ; qu'ils avaient aussi resserré certains dogmes dans des limites trop étroites et sous des termes trop précis ; *qu'il fallait user d'expressions plus générales où les partis opposés trouvassent leur compte.* Son dessein était surtout de conserver les images dans les églises, et de faire concevoir, en *des paroles un peu vagues,* la manière de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Elle trouvait fort mauvais que, par des explications si subtiles, l'on eût chassé du sein de l'Eglise, ceux qui croyaient à la présence corporelle. La qualité de *Souverain Chef des Eglises d'Angleterre* lui déplaisait encore beaucoup. L'autorité lui en paraissait trop grande et trop approchante de la puissance de Jésus-Christ. Outre cela, elle faisait réflexion que si, une fois, elle pouvait réunir tous ses sujets dans un même culte, sa réputation et son crédit en seraient plus considérables, chez les étrangers ; que Henri VIII, son père Edouard VI, son frère, s'étaient vus fort embarrassés par les divisions de l'Etat ; que les mêmes divisions avaient été fatales à Marie sa sœur, qui n'eut jamais le plaisir de voir son peuple lui aider ni à défendre Calais, ni à recouvrer cette place. Le principal but de la reine *était de prendre un milieu, dont chacun fût à peu près satisfait :* et comme elle avait déjà remarqué la facilité du clergé à approuver l'abrogation de l'autorité du pape et les changements de la religion, elle résolut de suivre la même route, *sans rien précipiter.* »

Tous les traits de ce tableau ne sont certes pas à prendre au pied de la lettre. Que la reine ait eu en particulier du scrupule à s'arroger une puissance trop « approchante de celle de Jésus-Christ », c'est ce dont il est permis de douter, quand on connait son esprit parfaitement machiavélique. Mais il y a là des notations fort intéressantes, notamment l'aversion du pape, le souci dominant de l'unité religieuse du royaume en vue de son unité politique, un certain mépris du clergé, considéré comme docile à tous les changements que l'on voudrait lui imposer, la recherche d'une sorte de *via media* entre le protestantisme du continent et le catholicisme, susceptible de rallier la masse de la nation, le maintien d'un culte imposant et pas trop dépouillé, tout cela est, en effet, caractéris-

[3] *Calendar of State Papers*, éd. Brown, VI-3, n° 1287. — *Haywards Annals*, éditées par Camden Society, 1840, p. 12. — Kervyn de Lettenhove, *ouv. cité*, I, 310-313. — La lettre de Priuli est du 27 novembre 1558.

[4] Kervyn de Lettenhove, I, 338 et s.

[5] C'est absolument l'avis de Burnet, dans son *Histoire de la Réformation en Angleterre*, trad. fr. de de Rosemond, Londres, 1685, t. II, p. 557 et s.

[6] *Calendar of State Papers*, éd. Brown, VII, p. 11.

[7] *Calendar of State Papers, Foreign*, 1558-1559, n° 299, p. 474. — *Acts of Privy Council*, VII, 50.

[8] Né en 1643, mort en 1715, Burnet, professeur de théologie à Glasgow, puis prédicateur à Londres, enfin évêque de Salisbury, homme de confiance de Guillaume d'Orange, publia à Londres, de 1678 à 1714, son *History of the Reformation of the Church of England*, en 3 vol. — Nous citons la traduction française de de Rosemond, à Londres, en 1685, t. II, p. 557.

tique de l'*anglicanisme*, tel qu'il va être réalisé par Elisabeth, et maintenu jusqu'à nos jours. Ajoutons-y l'élasticité voulue des formules dogmatiques, l'emploi de termes volontairement vagues et imprécis, pour que chacun pût les interpréter à sa guise.

Mais comment la reine comptait-elle s'y prendre pour réaliser ce « juste milieu », cette sorte de compromis, analogue à ce que les empereurs byzantins du IVe et du Ve siècles et à ce que Charles Quint lui-même, en sa politique des Colloques, avaient désiré établir ?

Ce fut l'une des premières préoccupations du Conseil que de dresser un plan de politique religieuse. On se tromperait, en effet, du tout au tout si l'on ne voyait constamment, dans la coulisse, auprès de la reine, le profil de ses conseillers discrets, respectueux, mais tout puissants, au premier rang desquels se trouvait, on l'a dit, William Cecil. C'est probablement à ce dernier qu'il faut attribuer la paternité du « *Plan pour le changement de religion* » qui nous est donné par Burnet, d'après les documents contemporains [9]. Ce texte peint si bien au naturel les calculs à la Machiavel qui formaient le fond de la politique du temps, dans toutes les Cours, avec seulement des nuances de détail, qu'il est bon de le reproduire en son entier :

« On examina longtemps, dit Burnet, de quelle manière on s'y prendrait pour rétablir la Réformation. On dressa enfin un modèle... On y apprend en substance que la reine devait attendre pour agir jusqu'à la tenue du parlement, puisque c'était par le moyen de ce corps illustre qu'elle gagnerait infailliblement l'affection de ses sujets. Qu'avant de commencer, il fallait qu'elle pesât les dangers qui la menaçaient, soit de la part du dehors, soit de la part du dedans. Que le pape ne manquerait pas de l'excommunier, de la déposer et d'armer l'Europe contre elle. Que le roi de France embrasserait l'occasion d'inquiéter l'Angleterre, et que, secondé des Ecossais et des Irlandais, il y exciterait des troubles. Que les personnes qui avaient eu du pouvoir, sous le règne de Marie, détesteraient la Réformation ; que la plupart des évêques et des autres ecclésiastiques en combattraient le dessein et que, comme l'on serait contraint de demander des secours d'argent aux Seigneurs et aux Communes, qui couraient risque de n'en être pas satisfaits, le clergé les irriterait sous main, et augmenteraient leur mécontentement. Que les ennemis des vieilles cérémonies blâmeraient une Réformation qui retiendrait tant de pompe, qu'ils l'appelleraient un « *papisme sous le masque* » et qu'ils en dégoûteraient les personnes les plus zélées.

« Les remèdes à tous ces inconvénients étaient de s'accommoder avec Henri II — d'appuyer secrètement les réformés de France — de mépriser les foudres du Vatican et les intrigues du pape, — de protéger les Ecossais qui désiraient la Réformation, — de distribuer un peu d'argent aux chefs des principales maisons d'Irlande, — de diminuer en plusieurs manières le pouvoir des créatures de Marie, — de ne les point admettre trop tôt aux emplois, quand même ils se soumettraient aux volontés de la Cour, et de ne donner les charges qu'à des personnes d'une affection et d'une fidélité à toute épreuve. Quant aux évêques, on compta qu'ils étaient généralement haïs, que l'on n'aurait guère de peine à les trouver coupables de diverses choses, interdites par la loi du *Præmunire* ; que quand une fois ils y seraient embarrassés, il faudrait, pour ce tirer d'affaire, qu'ils renoncent à l'autorité du pape et approuvent la réformation. On devait aussi revoir les Commissions des Juges de paix et des officiers de la milice et prendre garde qu'ils fussent fidèles au roi. On ajoutait, dans ce Mémoire, que quand la Réformation serait faite, il faudrait user d'un peu de rigueur pour tenir les gens en obéissance ; qu'il serait surtout nécessaire d'avoir l'œil sur les deux universités et sur les écoles publiques, entre autres Eton et Winchester, afin que, du moins, la génération qui suivrait fût imbue de la connaissance et de l'amour de la vraie religion. Bill, Parker, May, Cox, Whitehead, Grindal, Pilkington et le chevalier Thomas Smith étaient désignés comme les plus capables d'examiner le *Prayer Book*. Il fut enfin arrêté qu'on empêcherait le peuple de faire des changements sans aveu, que la reine rétablirait la communion sous les deux espèces. Ce devait être là le prélude de la Réformation ; qu'un secret si important ne serait confié qu'au marquis de Northampton, aux comtes de Bedford et de Pembroke et à Lord Gray. La maison du chevalier Smith fut choisie pour les conférences des huits docteurs et la reine destina un fonds pour leur entretien » [10].

On peut dire que ce plan fut suivi de point en point, comme on va le voir.

L'introduction du nouveau système religieux

On s'était promis d'attendre la convocation du parlement. On sait qu'il se composait de deux Chambres, celle des Lords, relativement indépendante, et celle des Communes à laquelle la monarchie tendait à donner de plus en plus d'importance et qui était à sa dévotion par son mode même de nomination. Les shérifs proposaient les candidats du gouvernement. Il y avait peu d'exemples de résistance à ce genre de pression. Les députés aux Communes étaient donc des créatures de la Cour, sur qui l'on pouvait compter, à la seule condition de savoir les prendre. Contre les projets du gouvernement, on pouvait prévoir qu'il y aurait une majorité à la Chambre haute et surtout à la « Convocation » ou assemblée du clergé [1].

La Chambre haute comprenait une soixantaine de Lords laïcs, 16 évêques et l'abbé de Westminster. La majorité était catholique, mais découragée et peu combative.

La Chambre des Communes vota facilement tous les subsides que désirait la Couronne, et surtout l'autorisa à faire de nouveaux prélèvements sur les biens d'Eglise. Les tendances de cette Chambre étaient si visibles que les moines restaurés en Angleterre, sous Marie, changèrent de costume ou se dispersèrent. Quelques-uns quittèrent le royaume.

Il y eut cependant lutte sur deux points : 1° un nouvel *Acte de Suprématie*, donnant à la reine le caractère de chef de l'Eglise d'Angleterre, comme sous Edouard VI et Henri VIII ; 2° le rétablissement du *Prayer-Book* de 1552. Les débats eurent lieu en février 1559. La « *Convocation* » du clergé

[9] Résumé dans Trésal, p. 560.

[10] Burnet, *ouv. cité*, II, 559-560. Nous avons modernisé çà et là la traduction de de Rosemond. — Il serait intéressant de comparer la méthode de discussion politique qui apparaît ici avec celle que nous révèlent les Mémoires de Richelieu ; c'est au fond la méthode du *Sic* et *Non* d'Abélard et celle de saint Thomas dans la *Somme* : d'abord toutes les objections, toutes les difficultés ou les dangers à prévoir, puis tous les remèdes et les solutions proposés.

[1] C'est que Birt a bien mis en évidence, dans *The Elizabethan religious settlement*, Londres, 1907, p. 44 et s. — Voir aussi Spillmann, S. J., *Geschichte der Katholikenverfolgung in England*, Fribourg, 1900, II, p. 18.

s'était réunie le 27 janvier. Le clergé inférieur formant une Chambre basse de cette assemblée, avait adopté une pétition à la reine, en faveur du maintien de la religion catholique, des dogmes eucharistiques et de la suprématie papale. Le 28 février, la Chambre haute de la Convocation acceptait à son tour la pétition et décidait de la présenter à la reine. Cela donna du courage aux catholiques des Lords, et les projets d'Acte de suprématie et de rétablissement du *Prayer-Book* furent repoussés.

Sur ces entrefaites, on apprit que la paix avec la France était conclue [2]. On échappait ainsi à l'une des craintes qui pouvait arrêter la Couronne dans la poursuite de ses buts.

Elisabeth, qui n'avait nullement éprouvé de l'horreur jusque-là pour le titre de « Chef de l'Eglise », quoi qu'en dise Burnet, chercha un moyen de vaincre l'opposition des Lords et du clergé. Elle y parvint par une simple clause de style. Le bill repoussé fut retourné à une commission, avec la modification suivante : au lieu d'être appelée « *Chef de l'Eglise* », la souveraine était désignée sous le nom de « *gouvernante suprême de toutes les affaires spirituelles et ecclésiastiques* ». Sous cette nouvelle forme, le bill fut adopté le 22 mars 1559. En réalité ce n'était qu'un expédient, car dans les 39 *Articles*, adoptés en 1563 et devenus loi d'Etat en 1571, la reine déclarera ouvertement : « Nous sommes Chef suprême de l'Eglise d'Angleterre » [3]. Un historien récent a cependant attiré l'attention sur les restrictions apportées à ce titre par l'article 37, ainsi conçu :

« Sa Majesté royale a la puissance souveraine dans ce royaume d'Angleterre et dans les autres domaines. A elle appartient, en toutes causes, le gouvernement suprême de toutes les classes d'individus de ce royaume, qu'ils soient ecclésiastiques ou laïques, et ce pouvoir n'est pas et ne doit pas être soumis à aucune juridiction étrangère. Quand nous attribuons à la Majesté royale le gouvernement suprême, *titre qui blessera certains esprits enclins à la calomnie*, nous le savons, nous ne donnons à nos princes *ni le ministère de la Parole de Dieu, ni celui des sacrements*, comme le témoignent formellement les restrictions données dernièrement par Elisabeth, notre reine, mais seulement cette prérogative qui a toujours été donnée, comme nous le voyons dans les Saintes Ecritures, par Dieu lui-même, à tous les princes pieux, à savoir qu'ils doivent gouverner les gens de tout ordre et de toute condition confiés par Dieu à leur sollicitude, qu'ils soient ecclésiastiques ou séculiers, et réprimer par l'épée civile les entêtés et les malfaiteurs. L'évêque de Rome n'a aucune juridiction dans ce royaume d'Angleterre » [3].

En fait, ces explications ne changeaient rien au fait de la suppression de toute juridiction du pape en Angleterre. Les réformés, dès 1559, ne s'y étaient pas trompés. L'un d'eux, Parkhurst, écrivait le 21 mai 1559, à Bullinger : « La reine ne veut pas (!) être appelée Chef de l'Eglise d'Angleterre, bien que ce titre lui ait été offert. Mais elle prend volontiers le titre de gouvernante de l'Eglise et cela revient exactement au même. Le pape est dès lors chassé d'Angleterre, au grand dépit des évêques et de toute la confrérie des curés à tonsure » [5].

Lorsque le bill adopté le 22 mars fut définitivement voté par les deux Chambres et érigé en loi d'Etat, il portait le titre suivant : « Acte pour rendre à la couronne l'ancienne juridiction sur l'ordre ecclésiastique et spirituel, et abolissant tout pouvoir étranger contraire à cette juridiction » [6].

Cet *Acte*, appelé plus brièvement *Acte de Suprématie*, portait la date du 29 avril 1559. Il avait été précédé, la veille, par un *Acte d'uniformité*, voté aux Communes, où il avait été présenté, le 18 avril, mais qui avait été aux Lords l'objet d'une puissante opposition et de critiques serrées, surtout de la part de l'évêque Scott. Il n'avait passé que de justesse, à la Chambre haute, et à trois voix seulement de majorité.

Par cet acte, était rétabli, avec quelques atténuations le *Prayer-Book* de 1552 [7]. Les changements les plus importants étaient relatifs à cette splendeur du culte à quoi la reine tenait si fort. Les prêtres devaient revêtir les ornements en usage en 1548. Ce sera surtout sur ce point que les « puritains » feront des critiques incessantes au nouveau rituel. Ils consentaient, eux, à grand peine, à garder le surplis. Ils rejetteront le signe de la croix, l'inclination de tête au nom de Jésus. Bref, le *Prayer-Book* deviendra la forteresse de la Haute-Eglise, contre toutes les variété de dissidents ou de partisans du *Broad Church*.

Les deux *Actes de Suprématie* et d'*Uniformité*, des 28 et 29 avril 1559 renouvelaient entièrement le schisme en Angleterre. Le 8 mai, Elisabeth venait présider à la clôture du parlement, qui avait si bien obéi à sa volonté.

L'application. — Nouvel épiscopat

L'acte de suprématie avait son effet immédiatement. L'Acte d'uniformité était obligatoire à dater du 24 juin 1559. En fait, le gouvernement encouragea les changements anticipés. Mais qu'allaient faire les évêques ? Pour les mettre au pied du mur, on avait adopté la mesure qui serait employée par la Constituante, en 1790, contre la résistance du clergé français à la *Constitution civile*, à savoir l'obligation de prêter serment ou d'encourir la révocation. Le serment avait été imposé à tous les titulaires de bénéfices ecclésiastiques et à tous les fonctionnaires de l'Etat. Des sanctions très graves, consistant en amendes considérables, devaient frapper en outre l'opposition aux lois récentes. Une commission de dix-huit membres fut chargée de recueillir les serments. Elle commença par les évêques, tous retenus à Londres par le gouvernement. Les opérations se déroulèrent de juillet à octobre 1559. Un seul évêque, Anthony Kitchin, évêque de

[2] Il s'agit du traité de Cateau-Cambrésis, signé les 2-3 avril 1559, mais naturellement déjà conclu un peu avant. On a vu que dans le « Plan » gouvernemental, cette paix avec la France jouait un rôle important, pour écarter le péril d'une coalition catholique des puissances contre l'Angleterre retournée au schisme et à l'hérésie.

[3] Préambule des Articles, voir la traduction dans Trésal, p. 429.

[4] Trésal, p. 441. — Voir surtout cela, Meyer, *England und die katholische Kirche unter Elisabeth und den Stuarts*, Rome, 1911, I, 19 et s. — C'est Meyer qui a, le premier, rendu les historiens attentifs à cette glose des Articles sur le pouvoir réel du roi en tant que « Chef de l'Eglise d'Angleterre ».

[5] *Zurich Letters*, I, n° 12.

[6] *Statutes of the Realm*, 1 ; *Elizabeth*, chap. I, p. 350.

[7] C'est par erreur que Pastor, VI, p. 617, le date de 1553. Il avait été adopté dès le début de 1552 et était entré en vigueur au 1er novembre de la même année.

Llandaff, qui avait été schismatique sous Henri VIII, calviniste sous Edouard VI, catholique sous Marie Tudor, se prêta docilement aux injonctions du pouvoir et se mit lui-même à exiger le serment des ecclésiastiques de son diocèse. Tous les autres, Bonner en tête, puis Scott, Oglethorpe, White et Watson, Heath et Thirlby, Morgan et Tuberville, Bourne et Poole, enfin, en dernier lieu, le vénérable Tunstall, évêque de Durham, vieillard de 85 ans, et qui mourut six semaines après sa déposition, en octobre 1559. Il y eut en tout quinze évêques privés de leurs sièges.

A cette première mesure, le gouvernement en ajouta aussitôt une autre non moins efficace : il fit procéder dans tout le pays à une visite ou inspection destinée à vérifier partout la stricte application des lois nouvelles. Les commissaires — théologiens et hommes de lois, surtout — avaient pour tâche d'exiger le serment du clergé, d'imposer partout le *Prayer-Book*, de révoquer les récalcitrants, de frapper d'amendes les opposants, voire même de prison, dans les cas plus graves, d'autoriser partout la prédication de la réforme, enfin d'obliger tous les Anglais à fréquenter les églises officielles, dans leurs paroisses respectives, sous peine d'encourir des dénonciations qui seraient un jour suivies d'amendes très lourdes.

Cette inspection commença dès juillet 1559. Le royaume avait été divisé en six secteurs, à cet effet. Que se passa-t-il exactement ? Pour ne pas créer de troubles, il est probable que les visiteurs fermèrent les yeux sur bien des manquements, ou n'insistèrent pas auprès de ceux qui refusèrent de se présenter à eux. Par exemple, dans le secteur nord, demeuré le plus catholique, sur environ 1130 ecclésiastiques, 316 ne se présentèrent pas. Il n'y eut que 60 révocations [8].

Il y eut à l'occasion de cette inspection, des destructions massives d'images et d'ornements. Londres put voir, trois semaines durant, des feux de joie alimentés par des chemins de croix, des tableaux, des chapes et chasubles, même d'ornements autorisés par l'Acte d'uniformité, mais que les extrémistes repoussaient comme « papistes ».

Les deux universités d'Oxford et Cambridge furent sévèrement épurées. Dans chacune, sept ou huit supérieurs de collèges furent révoqués.

Les opérations durèrent jusqu'à la fin d'octobre 1559, c'est-à-dire quatre mois entiers. Si l'on en croit Camden, que Burnet considère comme l'historien le plus exact du règne d'Elisabeth, et qui vécut de 1551 à 1623, sur environ 9.400 prêtres qu'il y avait alors en Angleterre, il y aurait eu à peu près 200 révocations. Mais c'était l'élite intellectuelle du pays, car on y comptait 15 évêques, six abbés, 12 doyens de chapitres, 12 archidiacres, 15 supérieurs de collèges universitaires, 50 chanoines prébendés, et seulement 80 membres du clergé paroissial. D'autres historiens estiment à 400 le nombre des membres du clergé qui furent atteints ou qui démissionnèrent [9].

Les nouveaux évêques. — Mathieu Parker

Avec la destitution des évêques et l'inspection de 1559, il faut placer au nombre des mesures qui assurèrent l'évolution radicale de l'Eglise anglicane, le choix et la nomination des nouveaux évêques. Les trois mesures dont il est ici question furent au surplus non pas successives, mais à peu près contemporaines et parallèles. En effet, dès le 1er août 1559, Mathieu Parker avait été élu primat, par le chapitre de Cantorbéry. Il va sans dire qu'il était avant tout le candidat du gouvernement. Les élections par les chapitres ne se produisaient qu'après que le « congé d'élire » — expression légale en Angleterre, dans sa teneur française — avait été accordé par la reine. Parker avait opposé au gouvernement une louable résistance avant d'accepter l'offre qui lui était faite. Ce ne fut que lorsque tout eut été réglé entre lui et le garde des sceaux que le chapitre procéda à l'élection, devenue pure formalité. Le gouvernement de Sa Majesté ne se priva pas, du reste, durant la vacance du siège, d'opérer des « échanges de terres et de propriétés » avec la mense primatiale, qui ne furent qu'une spoliation déguisée.

Il s'agissait maintenant de sacrer le nouveau primat d'Angleterre. Il fallait pour cela, selon l'usage, un archevêque et quatre évêques. Le 9 septembre, le chancelier Bacon expédia, sous le grand sceau, l'ordre de sacrer Parker, et l'adressa aux évêques de Durham, Bath-Wells, Peterborough, Llandaff, et à deux autres évêques, sans sièges désignés, Barlow et Scory. Les trois premiers étaient Tunstall, Bourne et Poole, dont nous avons dit qu'ils ne furent déposés que les derniers. Mais ils refusèrent de sacrer Parker, et furent privés de leurs sièges.

Le gouvernement semble avoir été fort embarrasssé, ou peut-être simplement profita-t-il de la circonstance pour percevoir plus longtemps les revenus du siège non pourvu. Quoi qu'il en soit, ce ne fut que le 6 décembre qu'un nouveau décret chargea de sacrer Parker Kutchin, évêque de Llandaff, Barlow, qui avait été évêque de Saint-David sous Edouard VI et était maintenant sans siège, mais désigné pour Chichester ; Scory, désigné pour Hereford ; Coverdale, qui avait été évêque d'Exeter, sous Edouard VI ; Hodgkins, suffragant de Bedford ; Jean, suffragant — c'est-à-dire auxiliaire — de Thatford, et Bale, qui avait été évêque d'Ossory, en Irlande, sous Edouard VI, pour procéder au sacre. La cérémonie eut lieu le 17 décembre 1559. Ni Kitchin, ni Bale n'y prirent part. Il y eut donc 4 prélats consécrateurs : Barlow, qui ne croyait pas au sacrement de l'Ordre et n'admettait ni la prêtrise ni l'épiscopat, Scory, Coverdale, qui

[8] Trésal demande : « Que sont devenus les 256 autres » ? Il se pourrait que les 60 révoqués aient été parmi ceux qui s'étant présentés, refusèrent le serment et l'on n'aurait pas même touché aux absents.

[9] Il faut noter que 9.400 est le nombre des bénéfices existant en Angleterre. Les prêtres réguliers et non pourvus de bénéfices ne sont pas compris dans cette énumération. Voir Burnet, tr. fr., II, 594. Burnet estime que l'on fut trop coulant : « La complaisance ou la lâcheté des autres (de ceux qui ne furent pas révoqués) pensa être très fatale à la religion réformée. Car, comme la plupart d'entre eux demeurèrent secrètement dans leurs erreurs et dans leur attachement aux vieilles superstitions, ce fut là une semence de division, qui menaçait les protestants des mêmes malheurs qu'ils avaient eu à craindre sous Edouard VI. Et il y a bien de l'apparence que, si le règne d'Elisabeth eût été court et si un prince de la communion romaine eût pu parvenir au trône, avant la mort de tous ceux de cette génération, on les aurait vu changer avec autant de facilité qu'ils l'avaient fait sous le règne de Marie. »

avait les mêmes opinions que Barlow sur l'Ordre, et Hodgkins.

Le sacre avait eu lieu dans la chapelle de l'archevêché, suivant l'*ordinal* d'Edouard VI. Dès que Parker eut été sacré, il sacra lui-même un bon nombre d'évêques nouveaux : Grindal, pour Londres ; Cox, pour Ely ; Horn, pour Winchester ; Sandys, pour Worcester ; Meyrick, pour Bangor ; Young, pour Saint-David ; Bullingham, pour Lincoln ; Jewell, pour Salisbury ; Davis, pour Saint-Asaph ; Guest, pour Rochester ; Berkeley, pour Bath-Wells ; Bentham, pour Coventry-Lichfield ; Alley, pour Exeter ; Parr pour Peterborough. Dans le même temps, Barlow prenait possession de Chichester et Scory d'Hereford. On ménagea longtemps encore Heath, archevêque d'York, et ce ne fut que deux ans après qu'il eut quitté son siège qu'on lui donna un remplaçant, en la personne de Young, nommé ci-dessus. Il en fut de même pour Tunstall qui ne fut remplacé à Durham qu'en mars 1561, par Pilkington. Plus tard, Bets fut nommé évêque de Carlisle et Downham, de Chester. C'est ainsi que tout l'épiscopat anglican se trouva renouvelé.

On sait combien ces ordinations ont été contestées durant des siècles. Elles ne le sont plus du côté catholique, depuis que Léon XIII a clos la controverse, par la Bulle *Apostolicæ curæ*, du 13 septembre 1896, en les déclarant nulles [10].

Les raisons principales de cette décision sont les suivantes : 1° Barlow principal consécrateur était lui-même un évêque douteux ; 2° il employa l'ordinal d'Edouard VI de 1549, dont les formules n'avaient plus le sens traditionnel voulu par l'Eglise ; 3° ne croyant pas à l'Ordre, pas plus que Coverdale, l'un de ses assistants, il semble plus probable qu'il ne pouvait avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise catholique, quand elle sacre un évêque. Pour ces trois motifs, le sacre de Parker fut nul. Et comme toute la nouvelle hiérarchie, soit directement, soit indirectement, tira de lui son existence, il s'ensuit que toute cette hiérarchie est sans validité, au regard de l'Eglise de Jésus-Christ.

Les anciens évêques vécurent avec dignité et résignation, sans fléchir devant l'injuste autorité du gouvernement. Bonner surtout fut admirable. Le dernier qui survécut, Thomas Watson, évêque de Lincoln, subit 26 ans de détention avant de mourir, le 27 septembre 1584.

Ajoutons qu'en dehors des villes, et surtout de Londres, où les novateurs étaient les plus ardents et les plus actifs, la protestantisation du pays fut très lente. Certaines estimations limitent à 1 % le total réel des protestants, dans un pays resté foncièrement catholique, encore fort longtemps. Un très grand nombre de prêtres et de fidèles estimaient sans inconvénient le cumul de la messe et du service anglican et continuaient les deux à la fois. La tolérance du gouvernement ou de ses agents fut en général assez grande. On évita de réclamer deux fois le serment exigé par l'Acte de suprématie, parce que les sanctions, pour un *second refus* étaient plus graves. Comme le fait remarquer Burnet, dans la page que nous avons citée [1], si le règne d'Elisabeth n'avait été si long et si un prince catholique était alors arrivé au pouvoir, comme cela pouvait se produire, par l'avènement des Stuart, les plus proches héritiers du trône, le catholicisme aurait rapidement repris toute sa force. On peut estimer que jusqu'à la fin du règne, il aura encore *secrètement* la faveur de la majeure partie des Anglais.

Elisabeth et le Saint-Siège

On a vu que, dans le *Plan* élaboré par William Cecil, pour le changement de religion, une crainte se faisait jour de la formation, sous l'instigation du pape, d'une coalition des puissances catholiques, contre l'Angleterre. Mais la paix avec la France avait déjà écarté une part de cette crainte. Restait l'Espagne, la grande puissance catholique du temps. Conseillée par Cecil, Elisabeth était décidée à se faire partout l'alliée des puissances protestantes, mais elle jouait admirablement la comédie du catholicisme avec les puissances catholiques. Philippe II, en particulier, fut complètement trompé par elle, et ne joua pas, dans ce début de règne, un plus beau rôle que celui de son père, envers le cardinal Pole, sous le règne précédent. Tout en se posant, en toutes choses, comme un prince catholique avant tout, Philippe II était attentif en premier lieu, en somme, aux intérêts de son Etat et de son prestige en Europe. Or, il redoutait le triomphe de Marie Stuart, reine d'Ecosse, qui avait pris le titre de reine d'Angleterre, et qui était aussi reine de France, depuis la mort d'Henri II et l'avènement de François II. S'il avait pris parti contre Elisabeth, s'il l'avait considérée comme une fille illégitime et par conséquent comme inapte au trône, s'il l'avait combattue, dès le principe, comme hérétique et ennemie de l'Eglise, il aurait fait le jeu des Stuart et par conséquent de la France. Elisabeth avait fort bien vu ces craintes. Elle faisait dire, en Espagne, par ses représentants, qu'elle était catholique au fond du cœur [2].

Marguerite de Parme, gouvernante des Pays-Bas espagnols, voyait le danger, du côté de la France, si grand, qu'elle écrivait le 8 décembre 1559, qu'il était aussi périlleux de tolérer les Français en Angleterre que de leur ouvrir les portes de Bruxelles, car ce serait couper les Flandres de l'Espagne [3].

On s'explique, dans ces conditions, que le roi d'Espagne, loin de combattre Elisabeth ou d'interpréter en un mauvais sens les mesures si évidemment anticatholiques prises par son gouvernement, en 1559, les Actes de suprématie et d'uniformité, la déposition de tout l'épiscopat, la création d'un épiscopat nouveau, entièrement gagné aux idées protestantes, bien que sous une forme adoucie et intermédiaire, se soit fait son défenseur auprès de la Cour romaine ! Rarement, la politique de Phi-

[10] L'archevêque anglican de Cantorbéry, Temple, répliqua par *Answer of the archbishops to the Apostolic Letter of Leo XIII*, Londres, 1897. — A quoi le cardinal Vaughan opposa, à son tour : *A vindication of the Bull « Apostolicæ curæ »*, Londres, 1898. Il y a toute une littérature du sujet.

[1] En note, à propos des révocations de prêtres et de leur nombre relativement petit, ci-dessus.

[2] Sur tout ceci, voir les lettres de La Quadra, ambassadeur espagnol à Londres, à Marguerite de Parme et à Granvelle, en 1560 et 1561, dans Kervyn de Lettenhove, *Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre*, II, 194 et s., 441, 345. — Voir Pollen, dans *The Month*, 1900, p. 399. — Pastor, VII, 441.

[3] Kervyn de Lettenhove, II, 111.

lippe II ne fut aussi évidemment détournée de la direction catholique, dont il se glorifiait si hautement !

Le pape, sous l'influance des indications venues d'Espagne, voulut envoyer sur place un nonce, chargé de voir la reine et de lui remettre une lettre pontificale, conçue en termes modérés. Il fit choix pour cela de l'abbé de San-Solutore, une ancienne abbaye détruite des environs de Turin, Vincent Parpaglia. Dès qu'elle apprit l'arrivée prochaine de ce nonce, Elisabeth n'eut qu'une pensée, éviter à tout prix qu'il entraît dans le royaume, sans toutefois provoquer de rupure violente avec la papauté. Elle eut avec l'ambassadeur espagnol un long entretien, au cours duquel elle joua de nouveau la comédie du catholicisme intégral, et prit Dieu à témoin de sa sincérité ! [4].

Philippe II qui ne demandait qu'à être trompé et qui ne tenait pas à voir le pape s'informer trop exactement des événements anglais, épargna la peine à Elisabeth d'écarter Parpaglia. Sur les indications venues d'Espagne et de Flandre, le pape en vint à songer au rappel de Parpaglia, tout en cherchant un motif honorable pour couvrir cette démarche. La Quadra faisait savoir que la reine Elisabeth recevrait volontiers Parpaglia, mais qu'avant de délivrer le passeport, elle voulait voir les instructions du nonce et contrôler ses dépêches, car si le nonce ne lui donnait pas tous les titres auxquels elle avait droit et notamment celui de « *défenseur de la foi* », que son père lui avait légué, elle ne pourrait pas le recevoir ! La Quadra ajoutait que, selon la reine, cette visite était du reste inutile, tant elle était ferme dans sa foi. Par cette lettre, La Quadra se prêtait à une véritable comédie contre le nonce pontifical. Bref, découragé du côté espagnol, Parpaglia reprit, en octobre 1560, le chemin de Rome, sans avoir mis le pied en Angleterre.

Le pape cependant, qui venait de convoquer le Concile de Trente, le 29 novembre 1560, ne renonça pas à ses desseins, et songea à envoyer en Angleterre, un second représentant, en la personne de l'abbé Jérôme Martinengo. Suivant ses instructions, en date du 9 mars 1561, Martinengo devait passer par l'Allemagne et la Belgique, prendre conseil à Bruxelles de Granvelle et de Marguerite de Parme, et demander un passeport pour Londres. Là, il se mettrait en contact avec les ambassadeurs de France et d'Espagne, mais éviterait de rendre visite à la reine avec le dernier.

Mais de nouveau, la politique papale trouva sur sa route celle de Philippe II, qui était opposée à ses vues. Elisabeth, de son côté, ne désirait qu'une chose, trouver un prétexte pour évincer la visite du nonce. On finit par accepter une rencontre à Greenwich, sous prétexte qu'à Londres, la populace pourrait insulter le représentant du pape. Mais là encore ce n'était qu'une comédie. Comme le pape avait aussi envoyé un nonce en Irlande, au dernier moment, Cecil saisit ce prétexte pour déclarer que le nonce ne cherchait qu'à soulever l'Irlande, et que Martinengo venait sans doute dans un but analogue, en sorte qu'il ne pouvait plus être question de lui accorder un passeport [5].

Mais comme l'Espagne demeurait très opposée à toute mesure de rigueur, à toute censure publique contre la reine, le pape usait de patience, cherchait à s'informer exactement, parmi tant de rumeurs contradictoires, craignait aussi d'aggraver le sort des catholiques anglais, par des mesures prématurées ou trop sévères. Tout cela explique, que, pendant qu'en Angleterre, on s'attendait, assez généralement, à une excommunication pontificale, que Cecil, dans son fameux Plan, avait prévue et et méprisée d'avance, à Rome on ne songeait pas même à une telle mesure. Pour brocher sur toutes ces intrigues et manœuvres diplomatiques, se déroulaient, comme une ironie grotesque, des projets de mariage, dans lesquels Philippe II lui-même se posait assez ridiculement en prétendant à la main de sa belle-sœur ! La politique étrangère d'Elisabeth était donc conduite avec un art auquel Machiavel en personne aurait aimé à rendre hommage !

Les 39 Articles

La *Convocation* ou assemblée du clergé de 1563, ouverte le 13 janvier et close le 10 avril eut à reviser les 42 articles du temps d'Edouard VI. Comme toujours, cette assemblée comprenait la Chambre haute ou des prélats et la Chambre basse ou des curés et chanoines. Les deux Chambres se trouvèrent composées de membres tout nouveaux. Les évêques avait été nommés récemment. Les Doyens, archidiacres et autres notables ecclésiastiques du second Ordre étaient aussi de nomination peu ancienne, par suite de la révocation massive de leurs prédécesseurs. Les deux Assemblées se trouvèrent donc toutes préparées à revenir aux doctrines hérétiques du temps d'Edouard VI. Les 42 articles furent réduits à 39, et sous la forme qui leur fut donnée alors, ils sont restés la Confession de foi officielle de l'*Eglise établie* en Angleterre. Nous n'avons pas ici à examiner les caractéristiques de cette Confession. Elle porte bien ce visage de compromis, de transaction, de juste milieu vague et élastique, dont Elisabeth avait fait son idéal. Les articles sur le libre-arbitre, la justification et les bonnes œuvres, l'eucharistie sont spécialement représentatifs de cette tendance. Les 39 Articles reprenaient donc, en les précisant, en les complétant, en les atténuant, les professions de foi d'un Cranmer et des théologiens du temps d'Edouard VI. On y trouve des traces de luthéranisme et aussi de calvinisme [6].

L. Cristiani.

[4] Elle dit à La Quadra « que ellá era tan catolica como yo y que hazia a Dios de que lo que ella creia no era differente de lo que todos los catolicos de su reyno creyan », dans Kervyn de Lettenhove (*ouv. cité*, II, 440), lettre de l'ambassadeur à Granvelle, du 3 juin 1560.

[5] Sur tout cela, Kervyn de Lettenhove, II, 544 et s., 555, 559 et s.

[6] Trésal reproduit toute cette Confession, en appendice, p. 429 et s. — On notera qu'il date les articles de 1563, p. 400 et de 1562, p. 429. Mais il faut remarquer qu'en Angleterre comme en France, à cette date, l'année commençait à Pâques. Il s'ensuit que les événements arrivés dans les trois premiers mois de l'année se trouvent datés, dans les documents du temps, d'un an avant leur date dans notre style à nous. — Voir sur les 39 *Articles* notre étude au mot « *Réforme*, » dans *Dict. de Théol. cath.*

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le Christ adore-t-il au Ciel ?

Q. — Deux questions sur l'adoration du Christ, par son humanité :

1° Grimal affirme que le Christ adore au ciel : l'adoration, dit-il, est un devoir essentiel de toute créature raisonnable, et telle est l'humanité du Christ, même au ciel. — Le P. de la Taille refuse d'attribuer au Christ glorieux des actes d'adoration. Peut-on, pour concilier les deux opinions, admettre dans le Christ glorieux, un *état* d'adoration ?

2° A propos de l'adoration due au Sacré-Cœur, qui va à la personne du Verbe, mais considérée dans son humanité, peut-on dire que, par son humanité, le Verbe s'adorait dans cette même humanité ?

R. — Subtilités scolastiques ? — Mais non ! nous abordons un aspect très intéressant de la psychologie surnaturelle du Christ glorieux, et nous devons l'aborder avec le sentiment de notre insuffisance.

I. — En ce qui concerne l'adoration présentée par le Christ au ciel, nous y découvrons, chez Grimal et, en général chez les auteurs s'inspirant plus ou moins des idées de l'Ecole Française, un aspect du « sacrifice céleste » de Jésus - Christ. Voici l'affirmation de Grimal (*Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ*, 9e éd., 1951) : « Jésus entre au ciel, comme le vrai Pontife du vrai Saint des Saints, et y consomme le Sacrifice de la croix par son oblation éternelle en Hostie : soit pour nous introduire avec lui, par la vertu de sa mort, en possession des biens du Nouveau Testament ; *soit surtout pour offrir à jamais au Père les adorations de son Humanité sainte* et celles des Bienheureux, son corps mystique, en cet état glorieux qui se rattache essentiellement au sacrifice de la Croix, comme la confirmation et la conséquence nécessaire de son efficacité » (p. 191). Cette affirmation fondamentale est reprise, précisée, développée, dans le ch. 3 de la troisième partie du livre (p. 204-233).

Il est certain qu'au ciel, durant toute l'éternité, Notre-Seigneur offre au Père les adorations de son Humanité sainte et celles de son corps mystique dans l'état glorieux. Or, cet état glorieux se rattache au Sacrifice de la Croix d'une manière si intime, nous dirions même si nécessaire et si essentielle, qu'on ne peut s'empêcher d'y voir une très réelle consommation de ce sacrifice (p. 209).

Après avoir rappelé les allusions faites par l'Ecriture à la relation qui unit à la croix la glorification de l'humanité sainte de Jésus (Jean, XVII, 1-5 ; Luc, XXIV, 25-26 ; Hebr., II, 9), Grimal ajoute :

Même si cette relation de la gloire de Notre-Seigneur avec le Sacrifice de la Croix devait s'entendre seulement au sens d'une récompense d'un fruit ou effet accidentel et séparable, même alors, absolument parlant, les adorations offertes au Père par Jésus, en cet état de gloire, devraient nous apparaître sous un jour sacerdotal, puisqu'en fait elles seraient rattachées à la croix. Mais... il y a une relation particulièrement intime entre la gloire céleste de Jésus et son sacrifice, une relation intrinsèque, essentielle. La gloire dont Jésus est revêtu dans son humanité n'est pas une pure récompense du Sacrifice de la Croix ; les adorations qu'il rend au Père, en cet état de gloire ne sont pas un pur hommage de reconnaissance, un simple *Te Deum* éternel pour le prix dont a été payé son Sacrifice. Cette gloire est intrinsèquement inséparable du Sacrifice efficace de la Croix ; elle est la confirmation et la conséquence nécessaire de cette efficacité (p. 210).

Il s'efforce de démontrer que l'épître aux Hébreux ne limite pas l'action sacerdotale de Jésus, au ciel, à notre sanctification et à notre introduction dans la gloire. Jésus n'est-il pas constitué, consacré prêtre par l'Incarnation elle-même (cf. ch. V) ? Un tel sacerdoce est essentiellement inamissible, éternel ; il durera autant que Jésus lui-même :

Certaines de ses fonctions célestes cesseront : celles qui s'exerçaient à l'égard de l'Eglise d'ici-bas : réparer le péché, intercéder en notre faveur, consommer notre sainteté, enfin nous ouvrir le ciel et nous mettre en possession de l'héritage divin. Mais n'est-il pas d'autres fonctions supérieures, également rattachées au Sacrifice unique de la Croix, qui ne cesseront jamais ? Les fonctions transitoires étaient toutes à l'avantage de l'homme. Or, est-ce à l'homme que s'arrêtent le sacerdoce et le sacrifice ? Le prêtre est avant tout pour Dieu : *in iis quæ sunt ad Deum* ; et le sacrifice est pour la gloire de Dieu d'abord, pour l'utilité de l'homme ensuite. La consommation doit répondre à la nature même de la chose consommée. Puis donc que le Sacrifice de la Croix fut avant tout pour Dieu, sa consommation sera aussi pour Dieu avant tout. Jésus sera donc le Pontife éternel et consommera, au ciel, l'oblation du Calvaire, en offrant éternellement à Dieu ses adorations infinies et celles de son corps mystique, en cet état de gloire qui est le fruit de la croix (p. 215-216).

Et plus loin :

Nous ne saurons jamais l'excellence de cette adoration que notre victime glorifiée offrit au Père, dès le premier instant de la Résurrection et qu'elle continue toute l'éternité dans le sanctuaire céleste. Du moins pouvons-nous concevoir cette adoration comme un acte sacerdotal, rattaché au sacrifice de la croix, et le consommant éternellement. En entrant dans le monde d'ici-bas, le Verbe incarné, le Christ, Prêtre-Hostie, s'était offert et livré tout entier au Père pour être sa victime : *Ecce venio.* — En entrant dans le monde de la Gloire, au jour de la Résurrection, en entrant dans le Sanctuaire éternel, au jour de l'Ascension, toujours Christ, toujours Prêtre, il se livrait encore tout entier au Père pour l'adoration parfaite. Elevé en cet état d'adoration parfaite par son sacrifice sanglant, il s'est offert et il s'offrira éternellement comme l'hostie que la Gloire a enveloppée et consumée sur l'autel de la croix pour un holocauste sans fin (p. 224).

II. — Tout en adoptant des expressions chères à toute l'Ecole française, Grimal garde néanmoins ses scrupules en face « des théories personnelles d'un sacrifice céleste *proprement dit.* » Nous avons nous-même, à plusieurs reprises, pris position contre la vraisemblance théologique d'un véritable sacrifice attribué à Jésus-Christ dans la gloire (cf. *D.T.C.*, art. *Jésus-Christ*, col. 1339 sq. ; *Messe*, col. 1277). Gr. proclame nettement que le sacrifice de la croix fut « unique, parfait, définitif ».

A ce sacrifice unique doivent se rattacher essentiellement l'entrée et l'action de notre Pontife dans le ciel. Comme le Grand-Prêtre ancien n'entrait dans le Saint que par le sang des victimes, ainsi le Pontife éternel n'entre dans le vrai Saint des Saints que par

la vertu de sa croix et pour consommer à jamais ce sacrifice unique et infini (p. 195).

Pour de la Taille, le « sacrifice céleste » dont l'Ecriture (Hebr. et Apoc.) et les Pères ont tant parlé, n'est que *la prolongation du sacrifice unique de la croix, la permanence du Christ dans son état de victime acceptée et agréée par Dieu.* Et, pour mieux préciser sa pensée, il explique que le sacrifice céleste ne saurait être entendu dans le sens *actif, pro re sacrificia,* mais qu'il le faut entendre au sens *passif, pro re sacrificata* (ELUCIDATIO XII, p. 142, n. 5). S'il parle du ministère sacerdotal de Jésus s'offrant lui-même comme hostie céleste, il explique que cette offrande consiste simplement en ce que le Christ apparaît devant son Père comme ayant été immolé autrefois, et comme orné éternellement de cette propriété victimale, qui est pour Dieu une louange et pour nous une prière (*Ibid.*, p 132). Ce « sacrifice céleste » de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* de l'offrande de la croix ; l'offrande temporelle accomplie une fois au Calvaire demeure valable pour l'éternité, offrande et acceptation ayant été faites irrévocablement.

Ces exposés font ressortir un premier point de friction entre Grimal et de la Taille. Aux théologiens de l'Ecole française qui admettent la réalité d'un véritable sacrifice céleste, de la Taille reproche à juste titre de voiler ou du moins de ne pas assez mettre en relief l'unité et l'efficacité du Sacrifice infini de la Croix, se consommant dans la gloire du ciel. Mais Grimal lui paraît pécher par défaut en ce sens que, tout en gardant les termes « sacerdoce », « sacrifice », « hostie céleste », il réduit la vie religieuse du Christ glorifié à l'offrande de ses adorations et de celles du corps mystique.

A cette critique la récente édition de Grimal répond ainsi :

Peut-être, pour mieux nous garder des exagérations de l'Ecole de Condren, avons-nous trop évité d'employer l'expression « sacrifice céleste ». Mais certainement, autant que le R. Père, nous admettons que Jésus offre son humanité glorifiée par la croix comme une hostie ornée à jamais des insignes de l'immolation qui a triomphé du péché et de la mort... Et plusieurs fois, souvent même, nous avons insisté sur l'offrande éternelle de cette hostie.

Nous avouons cependant que, pour être plus concret, plus pratique, nous avons essayé d'atteindre la forme réelle, vitale de cette offrande du ciel, à laquelle nous serons un jour incorporés, et naturellement cela nous a mené à l'idée *des adorations de l'Humanité sainte et des Bienheureux ; Per Ipsum... omnis honor et gloria* (p. 194-95, note).

Nous avons souligné la phrase concernant les adorations qui font l'objet de l'opposition signalée par notre correspndant entre Grimal et de la Taille.

Mais, ici encore — que notre correspondant en soit satisfait — la solution, conforme d'ailleurs à la conciliation par lui proposée, se trouve énoncée dans la dernière édition de l'ouvrage de Grimal :

Une expression chère au P. de la Taille pourrait créer une difficulté. Il dit, notamment p. 171-172, que l'Humanité sainte de Notre-Seigneur, entrée dans la gloire du ciel, y est co-adorée, mais non adoratrice ; elle ne peut plus actuellement adorer [1].

Cette manière de dire amène comme nécessairement ces deux questions que nous indiquions dans une note des éditions précédentes. : Est-ce que Notre-Seigneur ne garde pas au ciel sa nature humaine toujours essentiellement créée et dépendante ? Et comment peut-on parler de la religion parfaite du ciel si Celui par qui seul la Trinité reçoit tout honneur et toute gloire, n'est pas véritablement adorateur Là-Haut ?

Dans *The Mystery of faith and human opinion* (London, 1930 [2], p. 51-56), le R. P. a daigné répondre à cette double question :

A la première, il oppose la distinction entre l'état humilié de la terre où le Christ apparaît équivalemment comme une personne humaine, *formam servi accipiens*, et l'état glorieux du ciel où en personne divine il ne peut plus que recevoir les adorations qui lui sont dues. — Mais une simple différence d'état peut-elle ainsi modifier les rapports essentiels entre la nature humaine et sa divinité ?

A la question de la nécessité de la survivance des adorations de Jésus au ciel, le R. P. donne une réponse plus satisfaisante. Il admet, dit-il, cette survivance autant et plus que Condren ou Olier, mais au lieu d'y voir un *acte* ou une série d'actes, il y voit un *état*, le suprême degré d'union et de consécration à la Trinité, atteint au moment de la mort sur la croix et persévérant éternellement au ciel pour que les Bienheureux puissent y communier sans fin. — On ne conçoit pas bien la vie religieuse du Christ au ciel, une vie éminemment active, se réduisant à un *état* d'adoration... Au lieu de cette immobilité au plus haut sommet de la religion, nous aimons mieux parler d'*actes* de religion et d'adoration. Mais peu importe la terminologie, pourvu que soit sauvegardé l'accord de tous les théologiens sur le dogme magnifique et vital du Christ adorateur unique et de notre incorporation à son adoration dans le Temple du Ciel.

III. — Si le P. de la Taille croit trouver une impossibilité à l'adoration du Verbe en tant que Dieu par le Verbe en tant qu'homme, c'est qu'il ne semble considérer dans le rapport ADORÉ = ADORANT qu'un sujet identique, qu'il est impossible de dédoubler. Mais il ne faut pas oublier que, même dans son état de gloire, le Christ, Dieu et homme, garde la possibilité d'une pensée, d'un vouloir, d'un amour émanent de facultés humaines et, par conséquent d'une adoration véritable : les deux natures gardent leurs propriétés et leur mode d'action. Et, de même que le Christ glorifié, offre encore à Dieu, par conséquent à lui-même, une prière extatique, faites d'élans d'amour et de reconnaissance, de même l'adoration jaillit pour ainsi dire de ses facultés humaines vers la divinité, c'est-à-dire vers lui-même en tant que Dieu.

Etat ou actes ? Ici encore, nous pensons qu'on doit se ranger du côté de Grimal. Si la vision intuitive place l'âme glorifiée dans un *état* de contemplation, d'amour et de jouissance fixes et sans modification ni accroissement possible, la science infuse propre aux bienheureux permet à leurs facultés une activité proportionnée à leurs désirs et au complément de leur bonheur. On comprend que le P. de la Taille, qui accepte de parler d'état, lo-

[1] Voici le texte du P. de la Taille : « A Patribus de sacrificio et oratione disserentibus audivimus jam quantum repugnet, ut se provolvat ad Patris pedes, ut creaturæ more adoret, qui nunc in gloriam suam provectus, incolumi sane humanitate, unus cum Patre et Spiritu Sancto Deus et conspicitur et conglorificatur et coadoratur, Redemptor noster, Christus... (p. 172).

[2] Le titre complet est *The mystery of faith and human opinion centrelled and defered.* Cet ouvrage rassemble diverses réponses en anglais. Cf. J. Lebreton, *In memoriam, Le Père Maurice de la Taille, Rech. de Sc. relig.*, 1934, p. 5-11.

gique avec lui-même, déclare que, dans la messe, pas plus qu'au ciel, Jésus-Christ ne réitère son oblation : il l'a faite une fois pour toutes ; *il est en état d'offrande acceptée*. Nous sommes ici en marge de toute la thèse thomiste qui tient que le Christ intervient par son humanité sainte dans toute communication de grâces, toute offrande du sacrifice eucharistique, toute administration valide des sacrements.

Nous ne faisons qu'entr'ouvrir ces horizons, pour montrer que l'autorité d'un théologien même de la valeur du P. de la Taille n'est pas une raison suffisante en matière d'opinion.

IV. — Quant à la difficulté proposée au sujet de l'adoration du Cœur sacré de Jésus par la sainte humanité du Christ, elle doit être résolue par les principes émis au § III. Si nous ne devions considérer que le sujet comme tel, une semblable adoration serait contradictoire. L'adoration du Sacré-Cœur va à la personne du Verbe considérée dans son humanité ; c'est entendu ; c'est le Verbe qui adore ; c'est une fois encore chose entendue. Mais si les actes d'adoration doivent être *ontologiquement* rapportés au sujet (*actiones sunt suppositorum*), on devra se souvenir qu'ils émanent *psychologiquement* des facultés humaines comme telles, susceptibles d'apporter au Verbe considéré formellement dans son amour divin et humain, dont le cœur est le symbole, l'hommage d'une adoration infiniment parfaite.

A. M.

Ondoiement et baptême privé

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous exposer avec précision la différence qui existe entre l'*ondoiement* (interdit) et le *baptême privé* à domicile, qui peut être légitime et autorisé dans certains cas.

Les définitions ou applications que l'on rencontre dans les manuels ou articles divers ne sont pas concordantes. Dans une discussion amicale entre confrères, nous ne sommes pas arrivés à faire le point et à trouver un accord.

R. — 1° Le moyen le plus efficace pour s'entendre est, sans aucun doute, de s'en tenir à la terminologie officielle du Code. Or, le canon 737, § 2, a donné une définition « authentique » du baptême solennel et du baptême privé. Le premier est celui qui est « administré avec tous les rites et cérémonies qui sont prescrites dans les rituels approuvés ». Le baptême est dit *privé* (ou non-solennel) quand on se contente du rite baptismal essentiel (l'effusion de l'eau avec les paroles sacramentelles), en omettant les cérémonies qui précèdent et qui suivent.

On notera avec les auteurs (Cappello, *De sacram.*, I, n. 144 ; Clayes-Bouuaert, *Manuale jur. can.*, II, n. 18), que le fait d'omettre l'une ou l'autre des cérémonies complémentaires (par ex. si l'on manque de sel, ou de cierge...) n'enlèverait pas au baptême ainsi administré la qualité de *solennel*. Tout comme le fait d'accomplir quelques rites en plus du rite principal n'ôterait pas au baptême son caractère « privé ». Cela est tellement vrai que le canon 759, § 1 maintient l'appellation de baptême *privé* (*baptismum privatim conferre licet...*) au sacrement administré en danger de mort par un prêtre ou un diacre et dans lequel on a accompli (si le temps l'a permis) toutes les cérémonies qui *suivent* le rite essentiel de l'ablution [1].

De ces définitions officielles il résulte que le baptême administré *à domicile* n'est pas nécessairement un baptême « privé ». Le canon 776, § 1, 2° prévoit même que, si l'Ordinaire en autorise la collation *in domibus privatis* (pour une cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire), il ne peut s'agir que du baptême *solennel*, c'est-à-dire avec tous les rites et cérémonies prévus par le Rituel. En revanche, un baptême pourrait être « privé », même s'il était administré à l'église : ainsi en serait-il du baptême conféré « sous condition à un hérétique adulte » (can. 759, § 2). C'est même le *seul cas*, où l'Ordinaire puisse autoriser le baptême « privé », en dehors du péril de mort.

2° Quant au terme « ondoiement », sa signification est plus fuyante, attendu que nous n'en avons pas de définition authentique : le Code ignore même le mot.

A s'en tenir au sens suggéré par l'étymologie, ondoiement est synonyme d'ablution ou effusion d'eau naturelle. C'est la signification qui est donnée par les statuts diocésains de Paris (éd. 1947, art. 102, note 1) ; ce texte suppose que l'on se contente du rite essentiel (ablution) accompagné des paroles sacramentelles *en cas de danger de mort* ; et la même note distingue l'ondoiement du « baptême privé », qui consisterait dans le rite essentiel accompli par un prêtre ou un diacre sur un sujet en danger de mort, mais en y ajoutant les « cérémonies qui suivent », ainsi que le Code le prévoit.

On remarquera que, selon la terminologie adoptée par le canon 759, il y a deux sortes de baptême *privé* : *a*) celui qui est conféré en danger de mort par un ministre *autre* que le prêtre ou le diacre ; en ce cas, le sacrement est réduit au rite essentiel, sans aucune cérémonie antécédente ou subséquente (c'est ce qu'en France on pourrait appeler justement l'*ondoiement*, ou ablution par l'eau); *b*) le baptême garde la qualité de *privé* lorsque, administré en danger de mort par un prêtre ou un diacre, le rite essentiel est suivi *obligatoirement*, si la vie se prolonge, des cérémonies qui suivent l'ablution (can. 759).

Certains auteurs (par ex. Cimetier, *Consultations*, vol. I, p. 27), identifient *ondoiement* et « baptême privé à domicile ». Et ils font remarquer, très justement, que cette pratique de l'ondoiement (simple rite de l'ablution administré à la maison) n'est pas prévue ni reconnue par le droit *commun*. Seul un *indult* ou une *coutume* centenaire ou immémoriale (que l'Ordinaire juge prudemment ne pouvoir supprimer et déclare maintenir, can. 5) peuvent justifier cette manière de faire, en dehors du péril de mort [2]. Là où la coutume existe, l'évêque permet

[1] Le Saint-Office a souligné que l'impossibilité d'observer *tous* les rites prescrits n'impliquait pas dispense d'accomplir ceux qui demeurent possibles : « Aussi, conclut-il, il est clair qu'on ne saurait substituer d'emblée le baptême privé au baptême solennel sous prétexte qu'il n'est pas possible de faire telle cérémonie ; si celle-là n'a pu être accomplie, il faut faire les autres ». 15 sept. 1869.

[2] On sait que les statuts diocésains de Paris (1947) formulent ainsi l'article 102 : « En vertu d'une *coutume immémoriale*, que Nous maintenons, l'ondoiement reste

généralement de ne donner à domicile que l'ablution baptismale, *toutes* les autres cérémonies (qui précèdent ou qui suivent) devant être suppléées dans l'église (can. 759, § 3).

3° Après ces considérations, notre consultant conclura facilement :

— *a*) que l'*ondoiement* est avant tout l'ablution baptismale accompagnée des paroles sacramentelles ; autrement dit ce qui constitue le rite essentiel du baptême. Si certains l'identifient avec le *baptême privé*, le Code (can. 759) précise que, même en danger de mort, si le sujet survit, le ministre (diacre ou prêtre) doit continuer le rite en faisant les cérémonies qui *suivent* l'ablution. Pour ce cas, au moins, l'ondoiement n'est qu'une *partie* du « baptême privé ». Mais si le ministre n'est ni diacre ni prêtre, le baptême privé, tel que le conçoit le Code, est réduit au rite de l'ondoiement (ou ablution baptismale) ;

— *b*) l'ondoiement n'est donc pas toujours *interdit*. Outre le commentaire que nous venons de donner du canon 759, l'ondoiement peut être légitimé par la *coutume* (à l'égard de laquelle cependant l'épiscopat français, dans son ensemble, se montre défavorable ou au moins réticent) ;

— *c*) là où cette coutume n'existe pas — et sauf indult particulier — l'Ordinaire *ne peut* autoriser l'ondoiement à domicile, ni même le baptême privé (à la maison ou ailleurs), à moins qu'il ne s'agisse de baptiser sous condition un hérétique adulte ;

— *d*) mais, dans un cas extraordinaire, même en dehors du danger de mort, l'Ordinaire peut autoriser le baptême *solennel* (c'est-à-dire *complet*, avec toutes les cérémonies) dans des maisons particulières (can. 776). C'est pourquoi, certains statuts diocésains autorisent, une fois pour toutes, le baptême solennel à domicile, lorsque l'enfant, *sans être en danger de mort*, ne peut, au jugement du médecin ou de la sage-femme, être porté à l'église sans grave inconvénient (en raison de la fragilité du nouveau-né, de la distance, mauvaise saison, etc.) avant un temps déterminé (par ex. trois semaines, un mois).

Là où le droit particulier ne comporte pas une telle disposition, les curés pourront demander cette autorisation *toties quoties*, si une nécessité le requiert. Bien que *tous* les rites (essentiels et accessoires) aient été accomplis à la maison, il ne sera pas inopportun de prévoir (encore qu'il n'y ait aucune *obligation*) une cérémonie extraliturgique (par ex. consécration à la Sainte Vierge) qui « introduira » en quelque sorte le nouveau baptisé dans l'église, lorsqu'il sera en état d'y être porté.

A. BRIDE.

permis dans le diocèse. Il ne peut être fait qu'avec la permission de l'Ordinaire, pour des raisons sérieuses et à condition que les cérémonies du baptême soient suppléées dans les trois mois, à dater de la permission. »

Cependant, malgré la légitimité de cette coutume, en regard du droit, le *Directoire pour la pastorale des Sacrements* rappelle la règle impérieuse formulée au canon 759, à savoir que le baptême privé (donc l'ondoiement) n'est licite qu'en péril de mort (hormis le cas des hérétiques baptisés sous condition à l'âge adulte). Le même document suggère divers moyens de restreindre cette coutume (art. 17 et 19).

Le nouveau *Directoire pour les Actes administratifs des Sacrements* (décidé et préparé par l'assemblée des Evêques de France en avril 1954 et dont la mise au point s'achève) rappellera les mêmes principes du droit.

Conduite à l'égard des suicidés ?

Q. — Les suicidés tendent à se multiplier dans notre société qui se déchristianise. Les pasteurs d'âmes sont souvent embarrassés en face de ces cas douloureux. L'*Ami* pourrait-il nous dire, de façon un peu détaillée, ce que *peut* et ce que *doit* faire concrètement un curé, quand un de ses paroissiens s'est suicidé ?

R. — 1° *Théoriquement*, la conduite à tenir à l'égard des catholiques qui se sont suicidés est clairement tracée par le can. 1240, qui s'exprime ainsi :

Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa..., qui se ipsi occiderint deliberato consilio.

— *a*) Dans la plupart des cas, les suicidés n'ont pas le temps ni la possibilité de donner ces « quelques *signes* de repentir ». Si la chose se produit, ce n'est qu'exceptionnellement, et — on peut le dire — contre la volonté ou les prévisions de celui qui, bien résolu à arriver à ses fins, met en œuvre les moyens qu'il croit adéquats. On notera tout d'abord que le droit de l'Eglise exige des « signes », c'est-à-dire quelque *manifestation extérieure* de repentir ; car elle ne saurait tenir compte, ni se porter juge au for externe, des sentiments ou actes de volonté qui demeureraient cachés au fond de l'âme et que Dieu seul peut discerner. Voilà pourquoi, même quand elle refuse les honneurs et les prières de la sépulture ecclésiastique, l'Eglise n'a jamais l'intention de se prononcer sur le salut ou la damnation du suicidé ou de tout autre pécheur public.

— *b*) On remarquera ensuite que la discipline ecclésiastique, telle qu'est aujourd'hui formulée au canon 1240, est tout à fait bénigne quant à la *qualité* des signes de repentir exigés : « *aliqua* signa pœnitentiæ ante mortem »... Tous les commentateurs ont souligné cette mitigation de la discipline antérieure [1]. Les signes qu'ils considèrent comme suffisants sont par exemple : le fait, pour le moribond, d'appeler un prêtre (même si celui-ci n'a pu arriver à temps), de baiser spontanément un crucifix, d'invoquer le nom de Jésus, de réciter l'acte de contrition, etc... De ces « signes », il faut évidemment pouvoir faire la preuve, au moins par *un* témoin digne de foi et non suspect (on ne se fiera pas *toujours* à l'affirmation des parents qui peut être « intéressée » ou teintée de partialité). Mais en cette matière, un témoignage *unique* suffit à faire preuve, pour éviter la privation d'un droit : il n'y a plus à *exiger* les rétractations formelles et détaillées que les auteurs demandaient autrefois : sur ce point encore, la discipline a été adoucie par le Code.

— *c*) Cependant les « *aliqua signa* requis par le canon 1240 *ne seront pas réalisés*, si le prêtre, non appelé par le moribond (mais par la famille ou une tierce personne, ou survenant par hasard) se présente auprès du mourant déjà privé de la parole

[1] En particulier celle qui concernait ceux qui mouraient *en duel : morientis in duello*. L'ancien Rituel de Paul V les excluait de la sépulture ecclésiastique *même si, avant de trépasser, ils donnaient des marques de repentir*. Benoît XIV (Constit. *Detestabilem*, 10 nov. 1752) maintint cette rigueur et enleva aux évêques et autres Ordinaires des lieux, le pouvoir de dispenser de cette peine. Pourtant, dans la suite, des moralistes comme Gousset (*Theol. mor.*, II, p. 636, éd. Bruxelles, 1847) professaient une opinion moins sévère.

et de tout mouvement, et est « accepté » par lui de façon purement *passive* (sans aucun geste ou parole, encore que non repoussé formellement).

— *d*) Il est à peine besoin de dire que le curé informé — de quelque manière que ce soit — de la tentative faite par un de ses paroissiens de mettre fin à ses jours, est *tenu* de se rendre auprès de lui (qu'il ait été *appelé* ou non), pour essayer de lui procurer les secours spirituels que nécessite son état, et même (si la chose est possible), de lui restituer ses droits à la sépulture chrétienne. Le curé qui, par crainte ou pusillanimité, s'abstiendrait d'intervenir en pareille occurrence, manquerait gravement à son devoir.

2° Dans l'hypothèse — beaucoup plus fréquente — où le curé informé ne se trouverait qu'en face d'un cadavre, il y aurait lieu de s'enquérir si la mort est *récente*. Et, dans l'affirmative (jusqu'à une heure et même deux heures après, selon les cas), le prêtre pourrait administrer, *sous condition*, l'absolution et même l'extrême-onction si la chose est possible sans retard. Mais alors, le curé fera en sorte de remplir ce ministère aussi discrètement que possible, tant pour ne pas scandaliser les assistants que pour ne pas accréditer l'idée, trop répandue, que l'on peut donner les sacrements aux morts ! Mais, en aucun cas, ce geste de pastorale *in extremis* ne sera capable, à lui seul, de rendre au défunt le droit à la sépulture eccélsiastique.

3° Pratiquement et *in concreto*, la conduite du curé concernant l'octroi ou le refus de cette sépulture dépendra des résultats de l'enquête qu'il mènera sans tarder et avec diligence sur les deux points suivants :

— le défunt a-t-il mis fin à ses jours *deliberato consilio*, c'est-à-dire en toute connaissance et liberté ?

— a-t-il, *avant de mourir*, donné *aliqua pœnitentiæ signa ?*

a) Sur le premier point, on notera encore une évolution de la discipline. L'ancien Rituel de Paul V (approuvé et modifié par Benoît XIV — et qui a eu force légale jusqu'à l'édition de Pie XI en 1925) — privait de sépulture ceux qui se suicidaient « par désespoir ou dans un acte de colère, mais non ceux qui étaient sous l'empire de la folie » (*ob desperationem vel iracundiam, non tamen si ex insania id accidat*). Le Code (can. 1240) met davantage en lumière la volonté du législateur de ne frapper de la privation de sépulture ecclésiastique que le suicide qui sera un « acte humain » ; dès lors, même le « désespoir et la colère » ne sont plus exclus des causes qui peuvent, dans certains cas, supprimer ou diminuer la responsabilité. Par conséquent, le suicide susceptible d'entraîner la privation de sépulture chrétienne est seulement : 1° le suicide *proprement dit*, c'est-à-dire un attentat capable de provoquer la mort ; car si quelqu'un vient à décéder des suites d'une blessure qu'il s'est faite volontairement, mais sans intention de se donner la mort, et que le décès survienne pour une *autre cause* que la blessure elle-même (par ex. en raison d'une maladie, diabète ou autre) — il n'y a pas véritablement suicide, mais tout au plus « tentative de suicide » ou « suicide avorté » (cfr. can. 2212-2213) ; ce délit est puni d'autres peines, mais non de la privation de sépulture (can. 2350, § 2). — 2° Le suicide doit constituer une *faute mortelle* moralement parlant : si donc il y a des causes qui suppriment l'imputabilité ou la diminuent au point de ne faire du suicide qu'une faute légère, il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité (can. 2218, § 2) ; il en serait ainsi, par exemple, si quelqu'un, poussé par une conscience erronée, se donnait la mort afin d'éviter une rechute dans un péché grave... 3° Le suicide doit être *voulu directement*, car si la mort n'est que le résultat d'un acte imprudent ou d'une entreprise téméraire (volontaire *indirect*), il n'y a pas *délit* de suicide ; 4° Le suicide doit être *certain*, non seulement matériellement, mais formellement. S'il y a *doute* (de droit ou de fait), le canon 1240, § 2 indique *pratiquement* ce qu'il faut faire ; mais, en théorie, c'est l'absence de délit (et donc de peine), qui sera présumée, en vertu de *l'interprétation bénigne* préconisée par le canon 2219. 5° Enfin, le suicide, même mortellement coupable, doit avoir un certain caractère de *publicité*, car s'il reste occulte, ou connu d'un petit nombre de personnes (tenues au secret ou intéressées à la non-divulgation, v.g. le médecin, le prêtre, l'infirmière, le maire, le commissaire de police, les proches parents..., cfr. can. 2297), le curé n'a pas le droit de diffamer le défunt ou sa famille ; il fera donc en sorte que le secret soit gardé et pourra ainsi accorder la sépulture religieuse.

b) Même dans le cas où, après enquête, le suicide apparaîtra *certain* (matériellement et formellement), le curé devra encore s'informer de l'éventuelle manifestation d'un repentir chez le moribond, si la mort n'a pas été instantanée (*aliqua pœnitentiæ signa ante mortem*). Nous avons dit déjà la « qualité » de ces signes et la façon d'en faire la « preuve ». Il ne restera plus qu'à « faire savoir » ce repentir dans le peuple chrétien, afin d'étouffer et même de prévenir le scandale.

4° En dépit des précisions données par le Code et ses commentateurs, il ne manquera pas de « cas perplexes » ou « douteux », dans lesquels le curé se trouvera dans l'embarras, ne sachant s'il *peut* ou s'il *doit* accorder ou refuser la sépulture ecclésiastique.

Le *doute* peut porter sur la « matérialité » du suicide : une personne est trouvée empoisonnée, noyée, asphyxiée, pendue... ; on ne sait s'il s'agit d'un accident, d'un meurtre ou d'un suicide. Le suicide ne sera jamais *présumé ;* il faudra en avoir des *preuves* pour refuser la sépulture ecclésiastique.

Lorsqu'il y a certitude que le défunt s'est donné lui-même la mort, le doute peut subsister à propos du caractère « délibéré » (volontaire, intentionnel, *deliberato consilio*) de ce geste. En général la famille exhibe un certificat médical attestant que le défunt a agi sous l'empire de la folie, neurasthénie. etc... Ce peut être très exact ; mais on sait que dans nombre de cas ces certificats ne sont pas exempts d'une certaine « complaisance », pour sauver l'honneur de la famille [2]. Aussi les commenta-

[2] Par ailleurs on n'ignore pas la théorie médico-criminelle suivant laquelle « nul ne saurait s'ôter la vie de façon délibérée et de sang-froid : tout suicide suppose un dérangement cérébral. » La morale chrétienne et la doctrine canonique du « délit » (can. 2190-2207) sont plus nuancées.

teurs du Code conseillent-ils de confirmer cette attestation « légale » (qui suffit *parfois* pour écarter le scandale), par des présomptions tirées de la manière de vivre et des dispositions antérieures du défunt : s'il s'agit d'un homme probe, voire pieux, ou au contraire violent, passionné, ou bien porté à la neurasthénie — on présumera facilement l'irresponsabilité, la folie, etc...

L'influence de la crainte ou d'une grande douleur sera assez facilement admise, s'il s'agit d'enfants ou de jeunes filles, comme aussi de personnes spécialement sensibles : là encore, la vie antérieure du défunt fournira des indices révélateurs ou des éléments d'appréciation.

Le doute peut encore porter sur le caractère public du suicide, — sur la possibilité ou la probabilité du scandale (soit en cas d'octroi, soit en cas de refus de la sépulture religieuse), — sur la suffisance des signes de repentir, etc...

Dans tous les cas, où après enquête, le *doute* (positif et probable, car le doute purement « négatif » est à mépriser) persistera, le canon 1240, fait au curé une obligation de consulter l'Ordinaire [3], *si le temps le permet*. Quand le curé n'a pas le temps de faire ce recours (éloignement, défaut de communications, doute surgi au dernier moment), le législateur donne une solution de « bienveillance » : *permanente dubio, cadaver sepulturæ ecclesiasticæ tradatur, ita tamen ut removeatur scandalum* (can. 1240, § 2).

Ce texte appelle deux remarques :

— *a*) En regard de *la loi ecclésiastique*, le Code rappelle indirectement que la sépulture religieuse est un « droit » pour les baptisés (can. 1239, § 3) ; ceux-ci n'en seront donc privés que dans les cas *certains* et expressément *prévus*. La privation de sépulture est classée parmi les peines vindicatives (can. 2291, 5°) ; c'est dire que seuls peuvent *l'infliger* les Supérieurs ecclésiastiques ayant juridiction au for externe. Le curé n'ayant pas ce pouvoir, il ne fera qu'*appliquer* cette privation suivant les normes du droit, mais il ne saurait étendre cette privation à des cas non prévus. Le recours à l'Ordinaire s'impose donc, non seulement comme une règle habituelle dans les cas douteux ou difficiles, mais encore parce que, même dans les cas où la privation de sépulture ne résulterait pas des dispositions du droit général, l'Ordinaire (du lieu, ou le Supérieur majeur s'il s'agit de religieux) serait en droit de l'infliger comme une peine (vindicative) à la suite d'un délit. Autrement dit, les Ordinaires ont une faculté d'appréciation et surtout d'action, que le Code ne reconnaît pas aux curés. Ces derniers se souviendront qu'en regard du droit ecclésiastique l'*octroi* de la sépulture chrétienne est la « norme », l'*exclusion* ou refus « l'exception », et que cette exception doit être prouvée.

— *b*) En regard du droit divin, il faut toujours et dans tous les cas *éviter le scandale*. Cette norme l'emporte sur toutes les dispositions du droit positif (canonique) : il s'agit, bien entendu, du scandale véritable, — et non du scandale des « faibles » (qui peut être écarté) ou du scandale « pharisaïque » (que l'on peut mépriser). — Si donc, dans un cas donné, ce scandale ne pouvait être évité, mieux vaudrait renoncer au « bénéfice » que le canon 1240, § 2 accorde au défunt dans les cas douteux. Le Saint-Office a déclaré, le 16 mai 1866 (*Fontes*, IV, n. 993), que si l'on ne pouvait faire la lumière sur la folie ou le désespoir qui ont provoqué le suicide, on pouvait accorder la sépulture, mais « avec des solennités réduites ». Ce sera souvent le meilleur moyen d'écarter le scandale dans les cas douteux, et d'épargner à l'Eglise l'accusation de vénalité. Cette réduction ou simplification de la solennité sera donc légitime (s'il y a un scandale à éviter), *même dans le cas* où le suicidé aurait, avant de mourir, donné des signes de pénitence. Sur ce point, comme sur les autres, il sera souvent prudent de ne rien faire sans avoir consulté l'Ordinaire ; en toute hypothèse, on se tiendra à ces décisions [4].

A. Bride.

[3] Certains statuts diocésains imposent ce recours à l'Ordinaire *pour tous les cas de refus* de sépulture ecclésiastique. Mais ce n'est là qu'un droit « particulier ».

[4] Il est à peine besoin de dire que la « décision » de l'Ordinaire sera prise habituellement en fonction de l'*exposé* qui aura été fait par le curé, car le plus souvent une vérification sur place n'est pas possible. L'exposé du cas sera donc aussi *objectif* et *précis* que possible.

DROIT DES RELIGIEUX

Réponses brèves

I. — *Passage d'un Institut à un autre*

Q. — 1° Une religieuse d'un Institut diocésain a-t-elle besoin d'un indult pour entrer au Carmel le jour même *où expirent ses vœux temporaires ?*

A lire les can. 542, § 1, et 632, il semble que la réponse doive être affirmative. Mais dans le *Traité de Droit Canonique*, sous la direction de Raoul Naz (tome I, page 671), il est dit : « Le passage dont il s'agit ici n'est pas celui qui aurait lieu après l'expiration de la profession temporaire. C'est le passage d'un religieux lié par ses vœux. »

2° Qu'en serait-il si cette religieuse, avant d'entrer au Carmel, prenait quelques jours de congé dans sa famille ?

R. — 1° Il est parfaitement exact (ainsi que l'affirme le *Traité* de Naz) que le « passage à un autre Institut » ne peut s'entendre canoniquement, que s'il s'agit d'un religieux (ou d'une religieuse) *encore lié* par ses vœux de religion. La manière de procéder pour ce passage est prévue aux canons 632-636.

Mais s'il s'agit d'une personne qui est arrivée à l'*expiration de ses vœux* (nous pensons que ses vœux sont *effectivement* expirés, suivant les normes du comput du temps formulées au canon 34, § 3) [1], elle a perdu toute « qualité » de religieuse

[1] Autrement dit : si les vœux de la dite religieuse expiraient le jour même *à minuit*, elle ne pourrait — *au moins licitement* — entrer au noviciat du Carmel *ce même jour* ; car jusqu'à 24 heures, cette personne *est* et demeure une *religieuse*. Indépendamment de l'*incapacité* prévue au canon 542, 1°, il lui faudrait régulièrement un indult de « passage ». Cependant, comme aux termes du canon 34, § 3, 3°, le *premier jour du noviciat* n'est pas compté dans l'année requise *ad validitatem*, on pourrait, par une *fiction de droit*, considérer que ce noviciat, commencé irrégulièrement *avant* l'expiration des vœux (sauf s'il y a eu indult de « passage », dont la

et n'a plus droit ni au titre, ni à l'habit, ni aux privilèges (can. 637 et 575. Il ne saurait donc être question pour elle d'un « passage ». Ce n'est plus qu'une laïque (ex-religieuse), qui demande — *de nouveau* — à entrer en religion.

Cependant — que notre correspondant y prenne bien garde — cette ex-religieuse a, même après l'expiration de ses vœux simples, *parfaitement besoin d'un indult* (apostolique) pour entrer au Carmel. Le canon 542, 1° établit, en effet, une *incapacité* (ou « inhabilité ») d'entrer au noviciat (*invalide ad novitiatum admittuntur*) pour tous ceux (et celles) qui « sont ou *ont été* liés par une profession religieuse ». C'est exactement le cas de la personne en question. Elle aura donc besoin, *pour ce motif*, d'une dispense du Saint-Siège.

2° Une fois libérée de ses vœux, et avant d'entrer au Carmel, cette ex-religieuse a incontestablement le *droit* de passer quelques jours — ...et même quelques semaines ou quelques mois — de congé dans sa famille... ou ailleurs. Elle est définitivement et totalement *libre*. Est-ce *opportun* ou à conseiller ? Nous sommes trop loin pour en juger. Pour certains sujets, cette détente physique et morale pourra être bienfaisante, voire nécessaire... Pour d'autres elle paraîtra moins opportune, dans quelques cas même à déconseiller. On ne saurait établir de règle uniforme sur ce point. C'est une question « d'espèce ».

A. Bride.

II. — *Prolongation du noviciat*

Q. — Can. 571, § 2, « A la fin du noviciat... s'il reste des doutes sur l'aptitude de la novice, les Supérieures majeures peuvent prolonger sa probation, mais pas de plus de six mois. »

Dans un institut diocésain, l'Ordinaire du lieu peut-il permettre à la Supérieure de prolonger cette probation pendant un an et même davantage alors que les Constitutions n'en parlent pas ?

R. — La disposition du canon 571, § 2 étant de *droit général*, ni l'Ordinaire, ni la Supérieure générale ou le Chapitre, n'ont pouvoir d'autoriser la prolongation du noviciat (pour une meilleure probation) *au-delà* des six mois autorisés par le Code. S'il y a opportunité ou nécessité de prolonger cette probation au-delà de la limite fixée par le canon 571, un indult *apostolique* sera nécessaire.

A. B.

III. — *Confesseur occasionnel des religieuses*

Q. — D'après le can. 522, une religieuse pour la tranquillité de sa conscience, peut s'adresser à un confesseur approuvé pour les femmes par l'Ordinaire du lieu, sans être spécialement approuvé pour les religieuses... Dans le *Traité de Droit Canonique* (Naz) il est précisé que « ce prêtre doit avoir cette juridiction dans le diocèse où la confession a lieu. » Même opinion dans l'*Ami du Clergé*, 1949, p. 216.

D'autre part (can. 883, § 2) « chaque fois que le navire fait escale, le prêtre voyageant en mer peut recevoir les confessions tant des fidèles qui montent sur le navire pour n'importe quel motif, que de ceux qui lui demandent de se confesser alors qu'il est descendu pour peu de temps à terre... » Dans le *Traité de Droit Canonique* (Naz) t. II, p. 156, il est dit : « Comme tels (ces pouvoirs) ne concernent pas les religieuses, *mais il y aura souvent lieu à l'application du canon* 522. »

Doit-on en conclure que le prêtre, au cours d'une escale quelque courte soit-elle, devra obtenir au moins la juridiction « *pro mulieribus* » pour entendre en confession une religieuse qui s'adresserait à lui pour la tranquillité de sa conscience ?

Qu'en serait-il si l'Ordinaire du lieu ne pouvait être atteint ?

R. — *Normalement*, pour absoudre validement les religieuses, le confesseur a besoin d'une juridiction *spéciale* ; il est donc exact d'affirmer que le canon 883, § 3, qui confère les pouvoirs « ordinaires » d'absoudre sur le navire ou à terre, durant le temps de l'escale, les fidèles qui se présentent, n'envisage pas la collation au confesseur des pouvoirs *spéciaux* normalement requis pour la confession des religieuses et des novices (can. 876).

Mais ce même canon 876 a soin de préciser qu'il ne porte pas atteinte aux dispositions du canon 522. Nous ne voyons pas pourquoi les clauses de ce canon ne seraient pas applicables au prêtre faisant escale dans un port au cours d'un voyage sur mer. Il ne fait aucun doute que ce prêtre possède la juridiction pour absoudre les femmes (*pro mulieribus approbatus*), car le texte du canon 883 porte la mention *quorumlibet fidelium* : « tous les fidèles quels qu'ils soient », sans aucune distinction ni restriction. La *première condition* exigée par le canon 522 pour que soit valide et licite l'absolution des religieuses par ce prêtre non pourvu de juridiction « spéciale », se trouve donc réalisée.

Mais il en est une *seconde*, que la C.I.C. (réponse du 28 décembre 1927) a déclaré intéresser la *validité* de l'absolution : la confession doit être faite « dans une église ou un oratoire au moins semi-public, ou au moins dans un lieu légitimement destiné à la confession des femmes » (can. 522, et C.I.C., 24 nov. 1920). C'est sans doute parce que cette deuxième condition ne sera pas *toujours* facilement réalisée dans l'hypothèse d'une escale, que le *Traité* cité par notre correspondant (t. II, p. 156), l'auteur écrit prudemment qu'il « y aura lieu *souvent* (peut-être pas toujours) à l'application du canon 522. »

Heureusement une nouvelle décision de la C.I.C. (12 février 1935) est venue « élargir » la notion de « lieu légitimement destiné à entendre la confession des femmes » (tout en maintenant la nécessité de cette condition « locale » *ad validitatem*). La Commission d'interprétation a donc précisé que ce « lieu » pouvait être *aussi* un endroit « en dehors du confessionnal, choisi pour une raison d'*infirmité* ou de *vraie nécessité*, conformément au canon 910, § 1. » Il s'ensuit que le « confesseur d'escale », *pro mulieribus approbatus* (bien que sans juridiction *spéciale* pour les religieuses), pourra absoudre licitement et validement les religieuses (et novices) qui demanderont à se confesser *ad tranquillitatem conscientiæ* (condition toujours supposée, et qui n'intéresse pas la validité), — non seulement dans une église ou oratoire semi-public, mais encore dans tout endroit où (aux termes du canon 810) il serait *permis* d'entendre la confes-

demande eût été quelque peu ridicule !...), n'a pris *effet canonique* qu'à minuit, à l'instant où expiraient les vœux simples.

sion d'une femme, pour raison d'infirmité ou de vraie nécessité [2].

En dehors du cas d'infirmité ou de vraie nécessité, il faudrait donc (*ad validitatem*) entendre la confession des religieuses dans « un lieu légitimement destiné à la confession des femmes » (normalement un confessionnal), *ou bien* solliciter de l'Ordinaire du lieu des « pouvoirs spéciaux » *ad religiosas*. Mais cette dernière éventualité sera rarement à envisager, vu les dispositions assez favorables et les possibilités suffisamment larges offertes par le droit général.

A. B.

IV. — *Profession temporaire expirée...*

Q. — Le canon 637 stipule qu'une professe *temporaire* arrivée au terme de ses vœux (deux triennats, soit six ans au maximum) doit faire sa profession perpétuelle ou se retirer. En effet, le Supérieur légitime « ne peut prolonger les vœux temporaires au-delà d'un nouveau triennat » (can. 574, § 2). Cette clause intéresse-t-elle la *validité* d'une profession émise pour une année supplémentaire au-delà de sexennat permis, et celle de la profession perpétuelle qui suivra ?

Dans une Congrégation de droit *diocésain*, le Supérieur ecclésiastique (Ordinaire), avec le consentement de la Supérieure générale de l'Institut et de son Conseil, est-il habilité à accorder une telle prolongation ? Ou bien un indult pontifical serait-il nécessaire ?

Quid de la *validité* et de la *licéité* d'une telle prolongation accordée par l'autorité diocésaine, en accord avec celles de la Congrégation ? Que vaudra la nouvelle profession temporaire, et qu'en sera-t-il de la profession perpétuelle qui suivra si les vœux émis pour un an ont été *sans valeur* ?

R. — Pour répondre à cette question, il y a lieu de distinguer entre la *validité* des actes entrepris (prolongation de la période des vœux temporaires, profession d'un an, profession perpétuelle) et leur *licéité*.

1° Que les procédés employés (ou projetés) par les autorités de cette Congrégation de droit diocésain soient marqués au coin de l'*illicéité*, la chose ne peut faire aucun doute. Les pouvoirs des Supérieurs « légitimes » (en l'espèce, ceux désignés par les Constitutions pour admettre le sujet aux premiers vœux), en matière de « prolongation » de la période des vœux temporaires, sont strictement limités à *trois ans* par le canon 574, § 2. Cette limitation étant imposée par le droit général (Code), les Instituts de droit diocésain y sont soumis tout comme ceux de droit pontifical ; et l'Ordinaire n'a aucun pouvoir de dispense de cette loi (sinon dans les conditions exceptionnelles prévues au canon 81, mais qui ne semblent pas réalisées conjointement dans le cas présent). Bien plus, même dans le cas où les Constitutions (approuvées ou louées par le Saint-Siège *avant* la promulgation du Code) autoriseraient la Supérieure ou l'Ordinaire à prolonger la probation de la professe temporaire au-delà de six ans, ces Constitutions n'auraient plus force de loi *sur ce point*, parce qu'en contradiction avec une prescription formelle du nouveau droit. Ces Constitutions auraient dû être réformées *ad normam Codicis*, ou bien recevoir une *nouvelle* approbation qui consacrerait sur ce point particulier une *exceptio a lege*.

Pour la régularité de ces procédés (*ad liceitatem*) les Supérieurs légitimes (Ordinaire ou autorités de l'Institut) auraient dû se munir d'un *indult* auprès de la S. C. des Religieux. Celle-ci accorde rarement une prolongation de vœux temporaire au-delà d'une année supplémentaire.

2° Quant à la question de *validité* (d'une *prolongation* accordée sans autorisation du Saint-Siège et de la *profession* qui a été émise) la réponse est moins facile, car le Code ne fournit pas des éléments de solution aussi clairs.

Selon l'opinion du P. Vermeersch — encore reproduite dans la 7e édition (posthume) de l'*Epitome juris canonici* (1949, t. I, p. 540), — les Supérieurs diocésains n'ayant aucun pouvoir de prolongation au-delà d'un triennat, leur acte devrait « *plutôt* être considéré comme invalide », en raison du défaut de compétence. (C'est aussi le sentiment de Schæfer, *De religiosis*, n° 967). Cependant Vermeersch n'émet son avis qu'assez timidement et il signale l'opinion *opposée*, professée par Creusen (*Religieux et Religieuses*, n° 231), Bastien (*Directoire canonique*, n° 491) et Goyenèche (*De religiosis*, n° 64, note 4).

Nous conclurons pour notre part, en maintenant la *validité* (mais aussi l'illicéité) de la prolongation et des deux professions (temporaire et perpétuelle) subséquentes. En effet : *a*) parmi les conditions exigées par le Code pour la *validité* de la profession perpétuelle, il est spécifié que celle-ci doit avoir obligatoirement été précédée d'une profession temporaire de 3 ans (can. 572, § 2) ; mais il n'est dit nulle part que cette profession sera *sans valeur* si on a dépassé le double triennat autorisé par le can. 574, § 2. Il y a donc lieu d'appliquer la norme du canon 11 : « Les lois *irritantes...* sont seulement celles qui disent expressément ou équivalemment... qu'un acte est nul... ». D'où l'on conclura que la loi du canon 574, § 2 n'est que « prohibante ». — *b*) En face de l'imprécision des textes du Code et du partage des opinions des commentateurs, on admettra facilement l'existence d'un *doute de droit* quant à la question de validité de la prolongation. Or, en cas de doute de droit, les lois « même irritantes... » n'urgent pas (can. 15). — *c*) Enfin, selon la teneur du canon 19, il y a lieu d'interpréter *strictement* les lois qui restreignent le libre exercice des droits.

Donc, même si les Supérieurs *diocésains* (ecclésiastiques ou religieux) ont agi contre les prescriptions du Code en prolongeant indûment le temps de la profession temporaire (c'est-à-dire *illicitement*), il n'apparaît pas qu'ils aient perdu, par là-même, le pouvoir d'admettre *validement* à cette même profession temporaire, et, plus tard, à la profession perpétuelle.

A. B.

[2] Qu'on nous permette de citer une fois de plus la formule assez heureuse par laquelle le P. Creusen résume l'interprétation à donner actuellement au canon 522 : « Un confesseur, sans juridiction spéciale, peut absoudre *validement* les religieuses dans tout endroit où un confesseur, muni d'une juridiction spéciale, les absoudrait *licitement*. » (*Religieux et religieuses*, 5e édition, n. 123).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Directoire pastoral en matière sociale, à l'usage du clergé. — Edition in-16 de 120 p. ; 120 fr. (port, 30 fr.). Paris, Bonne Presse. — Edition in-8 de 100 p., 120 fr. Paris, Editions Fleurus, 1954.

Les journaux ont annoncé l'adoption par l'épiscopat de France et la publication de ce *Directoire*. Il fait suite au *Directoire pour la pastorale des Sacrements* publié à la suite de l'assemblée plénière de l'épiscopat de 1951.

Le nouveau *Directoire* social est le fruit d'un long et patient labeur. Tous les évêques de France se sont livrés d'abord à une *enquête* sur ce sujet. De cette enquête, la « Commission épiscopale des Œuvres charitables et des institutions sociales » a dressé le bilan et rédigé le *compte rendu*. C'est sur cette base que la même Commission a présenté à l'assemblée des cardinaux et archevêques un *premier projet* de directoire préparé avec l'aide de quelques spécialistes ecclésiastiques et laïques. Ce premier projet a été envoyé à tous les évêques de France en sollicitant *leurs avis et leurs observations*, qui furent soumis, le 27 avril 1954, à l'assemblée plénière de l'épiscopat français. Après délibération de cette assemblée fut rédigé, puis adopté par l'assemblée plénière un *texte définitif*, maintenant publié.

Il ne se présente ni comme le résumé d'un *traité* complet de sociologie, ni comme un *code* de forme juridique : c'est un *directoire* qui indique les principes dont doit s'inspirer l'action sociale ; c'est un directoire *pastoral* qui s'adresse aux prêtres ayant charge d'âmes et les invite à tenir compte dans leur apostolat *surnaturel* des conditions concrètes du milieu social où ils doivent l'exercer.

Ce Directoire a pour base doctrinale l'enseignement social de l'Eglise dont il tire son autorité et qui a été donné par les Souverains Pontifes depuis un siècle. L'enquête préalable a voulu définir le milieu social actuel. La doctrine de l'Eglise pourra recevoir des compléments et des adaptations nouveaux. Le milieu économique et les conditions sociales qui en résultent sont en évolution constante. Le Directoire reste donc ouvert à des modifications futures ; mais il est, pour la situation sociale et pastorale actuelle dans notre pays, un document parfaitement au point.

Aussi tous les prêtres, tous les séminaristes doivent posséder, étudier ce livret et s'en inspirer pour maintenir dans la ligne voulue par l'Eglise leurs pensées et leurs activités sur le terrain économique et social. Les publicistes tant laïques qu'ecclésiastiques, devront en faire leur livre de chevet.

Sauf le format, les deux éditions, qui paraissent simultanément, sont identiques. Chaque paragraphe du texte porte un numéro, auquel renvoie une table alphabétique jointe à la table des matières. Une « table des références » permet de repérer les sources (encycliques ou autres documents) dont dépend chaque affirmation. Peut-être quelque éditeur aura-t-il un jour la pensée de reproduire *les textes mêmes* auxquels renvoient les références. Le Directoire constituerait alors un *manuel* singulièrement utile aux étudiants, notamment pour la partie sociale des « cours d'encycliques », et un *vade mecum* pour prêtres et laïcs jetés en pleine action sociale catholique.

Frère MARIE-LUDOVIC. — Le Père Léon Lejeune, Mariste, missionnaire et lépreux. — In-8 de 248 p., 50 fr. belges. — Edit. Maristes à Mont-St-Guibert et Namur. Edit. Grands Lacs, 1954.

Le 28 avril 1841, saint Pierre Chanel, de la Société de Marie, tombait, le crâne fendu, dans l'île de Futuna ; 100 ans après, on comptait sur le territoire de l'Océanie occidentale 8 Vicariats Apostoliques avec un archevêque, 11 évêques, 518 prêtres, 277 frères maristes, 2216 Sœurs, 291.700 catholiques sur une population totale de 1.767.000 habitants. *Sanguis, semen.*

Le P. Léon Lejeune, né à Petitvoir, dans l'Ardenne ou Luxembourg belge, et mort lépreux à Makogaï en 1951, a donné à cette œuvre magnifique une contribution intelligente et héroïque qui fait de lui « l'un des plus grands missionnaires d'Océanie ». Son histoire, enchâssée avec talent, poésie et émotion communicative, dans celle de sa Mission, est instructive et édifiante même pour les pays de Mission européens. « Chaque missionnaire, écrit le P. Lejeune, doit s'occuper d'une région grande comme la moitié du Luxembourg. Impossible de visiter tous les catholiques et de leur donner les Sacrements plus de deux ou trois fois par an. Heureusement, les catéchistes sont là. Ils réunissent les catholiques matin et soir : ils les font prier, chanter et prêchent. Je voudrais bien voir combien d'hommes à Petitvoir sauraient en faire autant. Ce sont eux qui font les enterrements, baptisent en cas de nécessité, instruisent les convertis et quelques-uns font de nombreuses conversions... Mais ils viennent ici avec femmes, enfants, armes et bagages... Alors il faut procurer à chacun une maison. Je dois encore leur donner la classe. » Le soin et l'apostolat des lépreux est héroïsme à jet continu. « Je ne ferais pas ce que vous faites pour mille livres sterling, disait une visiteuse à une Sœur de Makogaï. — Et moi, répondit celle-ci, je ne le ferais pas pour dix mille. » L'amour du Christ leur suffit. Une Sœur infirmière a ce mot sublime : « Panser nos chers malades tous les matins est pour moi une fête. J'ai presque peur d'éprouver tant de joie. » Dans ce milieu, le P. Lejeune, devenu lépreux, va vivre seize années extrêmement actives et fécondes, organisant processions du St-Sacrement, Croisade eucharistique, Tiers-Ordre de Marie, sodalités, chants et musique.

La première volontaire de Makogaï, Sœur Marie-Suzanne, S. M., est devenue l'espoir des lépreux. L'A. consacre à ses travaux scientifiques une dizaine de pages fort intéressantes. « Nous avons cultivé, dit-elle, à partir du tissu lépreux, un bacille avec lequel nous avons fait un vaccin qui peut être pour la lèpre ce qu'est le B.C.G. pour la tuberculose. Les premiers essais donnent un grand espoir, mais pour une certitude sur l'efficacité de la vaccination, l'épreuve du temps est nécessaire. »

Inutile d'insister sur l'intense ferveur mariale et particulièrement sur la dévotion à Notre-Dame de Fourvière, associée au culte de S. Joseph, qui anime ce livre plein de la passion de l'apostolat.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 21 septembris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)